Die

Digitized by Google

911
Neue
Studien
Bd. 4

Harvard University
Library of the Divinity School

BOUGHT WITH MONEY
GIVEN BY
THE SOCIETY
FOR PROMOTING
THEOLOGICAL EDUCATION

Digitized by Google

Digitized by Google

VIERTES STÜCK DER NEUEN STUDIEN ZUR GESCHICHTE
DER THEOLOGIE UND DER KIRCHE, HERAUSGEGEBEN VON
: : : : : N. BONWETSCH UND R. SEEBERG : : : : :

DIE VATERUNSER-ERKLÄRUNG DES THEOPHILUS VON ANTIOCHIEN

EINE QUELLENUNTERSUCHUNG
ZU DEN VATERUNSER-ERKLÄRUNGEN DES TERTULLIAN,
CYPRIAN, CHROMATIUS UND HIERONYMUS

VON

GERHARD LOESCHCKE
BONN

1908
BERLIN. TROWITZSCH & SOHN

NEUE STUDIEN

ZUR

GESCHICHTE DER THEOLOGIE

UND DER KIRCHE

HERAUSGEGEBEN

VON

N. BONWETSCH
GÖTTINGEN

UND

R. SEEBERG
BERLIN

VIERTES STÜCK

BERLIN
TROWITZSCH & SOHN
1908

Digitized by Google

DIE
VATERUNSER-ERKLÄRUNG
DES
THEOPHILUS VON ANTIOCHIEN

EINE QUELLENUNTERSUCHUNG
ZU DEN VATERUNSER-ERKLÄRUNGEN DES TERTULLIAN,
CYPRIAN, CHROMATIUS UND HIERONYMUS

VON

GERHARD LOESCHCKE
BONN

BERLIN
TROWITZSCH & SOHN
1908

Digitized by Google

MAR 10 1913
Harvard University.
Divinity School Library.

Digitized by Google

Man betrachtet es heute fast allgemein als selbstverständlich, daß die weitgehende Übereinstimmung der Vaterunsererklärungen des Tertullian und Cyprian darin ihren Grund hat, daß Cyprian bei Abfassung seiner Schrift »De dominica oratione« aus der entsprechenden Abhandlung des Tertullian geschöpft habe.[1]) Eine eindringende Untersuchung der Frage fehlt. Und doch ist sie wünschenswert. Denn so nahe die Annahme direkter literarischer Beziehungen zwischen beiden Vaterunsererklärungen liegt, so stehen ihr doch nicht unerhebliche Schwierigkeiten im Wege.

Es läßt sich zeigen, daß schon Tertullian in dem exegetischen Teil seiner Schrift »De oratione« sich an die Darlegungen eines Vorgängers über denselben Stoff angeschlossen hat. Zu der ersten Bitte hatte er unter anderem ausgeführt, der Christ bitte in ihr, daß der Name Gottes nicht nur bei seinen Mitchristen, sondern auch bei denen geheiligt werde, „auf welche die Gnade Gottes noch wartet". „Wenn wir daher" — so formuliert er die Deutung abschließend noch einmal scharf — „nicht sagen, er werde in uns geheiligt, so sagen wir, eben dadurch, daß wir dies nicht sagen: (er werde) in allen (geheiligt)" (c. 3). Darauf fährt er fort: „Dementsprechend (secundum hanc formam) fügen wir hinzu: Dein Wille geschehe in den Himmeln und auf Erden; nicht weil jemand dem Widerstand leistete, daß der Wille Gottes geschieht und wir ihm wünschen müßten, daß er seinen

[1]) So z. B. A. Harnack S. B. B. A. 1895, 547 und A. Jülicher bei Pauly-Wissowa IV 1939 f. Anders E. v. d. Goltz (Das Gebet in der ältesten Christenheit 282; 284, Anm. 1). Er hält literarische Abhängigkeit schon dadurch für »ausgeschlossen«, daß die beiden Schriftsteller in »Text und Reihenfolge der Vaterunserbitten voneinander abweichen«. Er denkt zur Erklärung der Übereinstimmung zwischen beiden an eine gemeinsame »katechetische Tradition«.

Digitized by Google

Willen durchsetze, sondern wir flehen, daß sein Wille in allen geschehe. Denn nach der bildlichen Erklärung durch Fleisch und Geist sind wir Himmel und Erde." Dieses Satzgefüge ist in sich widerspruchsvoll. Denn in dem Hauptsatz der zitierten Stelle ist, wie der durch das Vorhergehende näher bestimmte Begriff „alle" verlangt, die Bitte gedeutet: Dein Wille geschehe bei den himmlisch und bei den irdisch Gesinnten; der mit „denn" beginnende Nebensatz bringt aber, statt die erste Erklärung zu begründen, eine andere Deutung: Dein Wille geschehe im Fleisch und im Geist, d. h. im ganzen Menschen, in dem Fleisch und Geist im Kampf liegen. Das Mißverhältnis der beiden Sätze wäre bei einer freien Konzeption Tertullians undenkbar; es kann nur dadurch entstanden sein, daß Tertullian von schriftlichen Quellen abhängig ist und an der besprochenen Stelle zwei nicht ganz verstandene Erklärungen seiner Vorlage zu einer verschmolzen hat.[1]) Welcher Art aber diese Quellen gewesen sind, und in welcher Weise sie sich etwa noch fassen lassen, das ergibt ein Vergleich der Erklärung des Tertullian mit der des Cyprian und Chromatius, wie ihn die folgende Übersicht ermöglicht.[2])

I

Chromatius Mg. XX 360 Tr. 14, 4. Dehinc ait: Fiat voluntas tua, sicut in caelo et in terra. Par quoque et hic intelligentiae ratio est. *Non enim quisquam est, qui obsistere et contradicere deo possit, ne quod velit faciat,* cum voluntate eius et in caelo et in terra cuncta consistant: *sed, ut in nobis voluntas eius fiat, oramus. Voluntas autem dei est, ut* toto ei corde[1] credentes *haec, quae fieri praecipit,*

[1] corde ei SL

[1]) Die naheliegende Conjectur nobis statt omnibus ist unerlaubt wegen der vom vorhergehenden überleitenden Worte des Tertullian und wegen Cyprian de dom. orat. 17. Die Tilgung der Worte carnis et spiritus ist nicht nur um Cyprians willen, sondern auch darum ebenso wenig ratsam, weil die Formel ex interpretatione enim figurata einen erklärenden Zusatz nahezu fordert.

[2]) In den folgenden Tabellen sind die Cyprian und Tertullian gemeinsamen Abschnitte gesperrt, die Cyprian und Chromatius gemeinsamen kursiv gedruckt; was allen drei Schriftstellern gemeinsam ist, ist kursiv gedruckt und außerdem gesperrt. Zu der Geschichte der Überlieferung der Texte vgl. unten S. 42 ff. Anhang I.

Digitized by Google

impleamus. De qua voluntate dei apostolus sanctus[1] testatur dicens: Voluntas, inquit[2], dei est sanctificatio vestra, ut abstineatis vos a carnalibus desideriis[3]. De qua[4] et dominus in evangelio locutus est dicens: Haec est[5] voluntas patris mei, qui me misit[6], ut omnis, qui videt filium et credit in eum[7], habeat[8] vitam aeternam. Cum ergo dicimus: Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra, hoc oramus, id est, ut sicuti dei voluntas ab angelis fideliter custoditur in caelis, ita quoque a nobis religiosa ac fideli devotione semper servetur in terra. *Quae voluntas ut in nobis vite possit impleri, sine intermissione divinae dignationis auxilium postulandum est.* Vel certe: Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra: *ut sicut in caelo, id est in sanctis ac caelestibus hominibus, dei voluntas impletur, ita quoque in terra, id est in his, qui necdum crediderunt, per credulitatem fidei et veritatis cognitionem ut dei fiat voluntas oramus*[9].

Tertullian c. 4. Secundum hanc formam subiungimus: Fiat voluntas tua in caelis et in terra, *non quod aliquis obsistat, quo minus voluntas dei fiat*, et ei successum voluntatis suae oremus, *sed in omnibus petimus fieri voluntatem eius.* Ex interpretatione enim figurata carnis et spiritus nos sumus caelum et terra. Quamquam etsi simpliciter intellegendum est, idem tamen est sensus petitionis, ut in nobis fiat voluntas dei in terris, ut possit scilicet fieri et in caelis. Quid autem deus vult quam *incedere nos secundum suam disciplinam? . . . Est et illa dei voluntas*, quam dominus administravit praedicando operando sustinendo. Si enim ipse pronuntiavit non suam, sed patris facere se voluntatem, sine dubio, quae faciebat, ea erat voluntas patris, ad quae nunc nos velut ad exemplaria provocamur, ut et praedicemus et operemur et sustineamus ad mortem usque. *Quae ut implere possimus, opus est dei voluntate.* Item dicentes, fiat voluntas tua, vel eo nobis bene optamus, quod nihil mali sit in dei voluntate, etiam si quid pro meritis cuiusque secus inrogatur. Iam hoc dicto ad sufferentiam nosmetipsos praemonemus. Dominus quoque cum sub instantiam passionis infirmitatem carnis demonstrare iam in sua carne voluisset, pater, inquit, transfer poculum istud, et recordatus, nisi quod mea non, sed tua fiat voluntas. Ipse erat voluntas et potestas patris et tamen ad demonstrationem sufferentiae debitae voluntati se patris tradidit.

Cyprian c. 14—17. Addimus quoque et dicimus: Fiat voluntas tua in caelo et in terra, non ut deus faciat quod vult, sed ut nos facere possimus quod deus vult. *Nam deo quis obsistit quominus quod velit faciat?* Sed quia nobis a diabolo obsistitur quominus per omnia noster animus adque actus deo obsequatur, *oramus et petimus ut fiat in*

---

[1]sanctus > SL — [2]inquit > SL — [3]concupiscentiis SL — [4]quo SL
[5]est + autem SL — [6]misit me SL — [7]eo SL — [8]habet L
[9]oramus] in nobis B

Digitized by Google

nobis voluntas dei: quae ut fiat in nobis, opus est dei voluntate id est ope eius et protectione, quia nemo suis viribus fortis est sed dei indulgentia et misericordia tutus est. Denique et dominus infirmitatem hominis quem portabat ostendens ait: Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste, et exemplum discipulis suis distribuens, ut non voluntatem suam sed dei faciant, addidit dicens: Verumtamen non quod ego volo sed quod tu vis. Et alio loco dicit: Non descendi de caelo, ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me . . . (15) *Voluntas autem dei est* quam Christus et fecit et docuit . . . hoc est coheredem Christi velle esse, hoc est *praeceptum dei facere*, hoc est voluntatem patris inplere. (16) Fieri autem petimus voluntatem dei in caelo et in terra: quod utrumque ad consummationem nostrae incolumitatis pertinet et salutis. Nam cum corpus e terra et spiritum possideamus e caelo, ipsi terra et caelum sumus et in utroque id est et corpore et spiritu ut dei voluntas fiat oramus. Est enim inter carnem et spiritum conluctatio et discordantibus adversum se invicem cottidiana congressio, ut non quae volumus ipsa faciamus, dum spiritus caelestia et divina quaerit, caro terrena et saecularia concupiscit . . . (17) Potest et sic intellegi, fratres dilectissimi, ut quoniam mandat et monet dominus etiam inimicos diligere et pro his quoque qui nos persecuntur orare, petamus et pro illis qui adhuc terra sunt et necdum caelestes esse coeperunt, ut et circa illos voluntas dei fiat quam Christus hominem conservando et redintegrando perfecit . . . Sic Christo monente oramus et petimus, ut precem pro omnium salute faciamus, *ut quomodo in caelo id est in nobis per fidem nostram voluntas dei facta est ut essemus e caelo, ita et in terra hoc est in credo(re nole)ntibus fiat voluntas dei,* ut qui adhuc sunt prima nativitate terreni incipiant esse caelestes ex aqua et spiritu nati.

Aus der Vergleichung der vorstehenden Texte ergibt sich, daß Tertullian und Cyprian eine gemeinsame Quelle benutzt haben. Denn einerseits berühren sich beide Autoren so nahe, daß die Annahme engster literarischer Beziehungen zwischen ihnen geboten ist, und andererseits ist der Text des Cyprian offenbar ursprünglicher als der des Tertullian. Cyprian bietet die zwei von Tertullian ineinander geschobenen Deutungen der Bitte noch scharf getrennt: die „interpretatio figurata" (= wir sind Himmel und Erde, d. h. Fleisch und Geist) c. 16, die andere (= in allen, der Himmel sind die Gläubigen, die Erde die Ungläubigen) c. 17. Die Vermutung aber, daß Cyprian die Erklärungen des Tertullian auseinandergelegt und so zu seinen Deutungen gekommen sei, hat an sich schon wenig Wahr-

Digitized by Google

scheinlichkeit und ist vollends unmöglich, da die Ausdrucksweise des Cyprian selbst durchscheinen läßt, daß er eine von Tertullian verschiedene Quelle ausschreibt. Denn obgleich sowohl er als Tertullian unsere Bitte nur in der Form kennen: „Es geschehe dein Wille im Himmel und auf Erden", so findet sich doch in seiner Erklärung der Bitte ein Satz, dessen Formulierung den Wortlaut vorauszusetzen scheint: „Es geschehe dein Wille wie im Himmel, also auch auf Erden". Cyprian schreibt, wir bäten für aller Heil, „daß wie im Himmel . . . der Wille Gottes geschehen ist . . . so auch auf der Erde . . . der Wille Gottes geschehe" (c. 17).

Die Stelle des Tertullian, von der wir ausgingen, bietet jedoch noch eine andere Unklarheit, die mit der eben besprochenen zwar zusammenhängt, aber dennoch gesondert hervorgehoben werden muß. Denn wenn Tertullian an der zitierten Stelle sagt: wir bäten nicht so, als ob jemand Gott widerstände und wir ihm Erfolg wünschen müßten, sondern wir bäten darum, daß sein Wille in allen geschehe, so bilden die Begriffe „Gott" und „alle" offenbar keinen scharfen logischen Gegensatz; vielmehr setzt die Deutung der Bitte auf das Geschehen des Willens Gottes in allen streng genommen das voraus, was die erste Satzhälfte verneint hat, daß jemand dem Willen Gottes mehr oder minder erfolgreichen Widerstand leistet. Daß es sich in dem Satze nur um eine stilistische Nachlässigkeit Tertullians handelte, wäre an und für sich möglich, ist aber angesichts der durch Cyprian feststehenden Erklärung „in omnibus" nicht wahrscheinlich. Vielmehr liegt die Vermutung, daß die Quelle des Tertullian zwar hart, aber doch scharf und verständlich gesagt hat, wir wünschten in dieser Bitte nicht Gott das Gelingen seines Willens, sondern das Geschehen seines Willens in uns, um so näher, als es leicht verständlich ist, wie Tertullian durch die starke Betonung des Begriffes „alle" bei der vorhergehenden Bitte und die verblaßte Erinnerung an die zweite, bei Cyprian voll erhaltene Erklärung seiner Quelle sich verleiten ließ, das ihm hier von seiner Vorlage gebotene „in uns" durch ein „in allen" zu ersetzen. Die Annahme empfiehlt sich um so mehr, als bei Wiederherstellung des Textes „in uns" nicht nur der begründende Satz — „denn nach der bildlichen Erklärung durch

Digitized by Google

Fleisch und Geist sind wir Himmel und Erde"— richtig anschließt, sondern auch die weitere Darlegung des Tertullian viel glatter wird; er geht zu einer dritten Erklärung der Bitte mit den Worten über: „Obgleich, auch wenn es einfach (d. h. nicht „bildlich") zu verstehen ist, dennoch der Sinn der Bitte der gleiche bleibt, daß in uns der Wille Gottes auf Erden geschehe".

Einen diesem vermutungsweise rekonstruierten Quellentext des Tertullian nächst verwandten Text finden wir in dem 200 Jahre nach Tertullian geschriebenen lateinischen Matthäuskommentar des Chromatius[1]): „Es gibt niemand, der Gott widerstehen oder widersprechen könnte, daß er nicht, was er will, täte, da doch durch seinen Willen im Himmel und auf Erden alles besteht, sondern wir bitten, daß sein Wille in uns geschehe." Das bei Tertullian vermißte „in uns" ist bei Chromatius also noch erhalten und wird eben aus der Quelle des Tertullian stammen. Denn die Annahme, daß Chromatius es aus Cyprian entnommen habe, ist kaum möglich: einerseits weicht die Formulierung des entsprechenden Gedankens bei Cyprian zu sehr von der bei Chromatius gebotenen ab, und andererseits treffen Tertullian und Chromatius sogar in der offenbaren Härte und Inkorrektheit ihres Satzbaues zusammen. Es muß daher als

[1]) Zu dem Leben und der Persönlichkeit des Chromatius ist zu vergleichen die Zusammenstellung der Testimonia bei Migne S. L. 20, 309 ff. und die dort abgedruckten älteren Arbeiten des J. Fontaninus, B. M. de Rubeis, Gallandi und Braida, ferner Tillemont: Mém. eccl. XI 534 ff., sowie die Artikel von G. Krüger in der RE³ IV 83 f., Jülicher bei Pauly-Wissowa III 2452 und Rev. Edmund Venables M. A. in dem Dict. of Christ. Biogr. I 503 ff. Über die Datierung der „Tractate" handelt Jülicher a. a. o. Aller Wahrscheinlichkeit nach stellen sie ursprünglich einen einheitlichen Kommentar vor, der erst später durch Interpolation von Doxologien „in Homilien zerhackt" worden ist, etwa in der Weise, wie das Th. Zahn (Forschungen II 25) für das opus imperfectum annimmt. Ältere wie neuere Forscher haben diese Annahme erwogen bzw. empfohlen und zu ihrer Begründung darauf hingewiesen, daß 1 die angeblichen Traktate oder Predigten stets ohne eine auch noch so kurze Einleitung ganz unvermittelt mit „deinde ait" oder einer ähnlichen Formel einsetzen, d. h. unmittelbar aneinander anknüpfen; 2. sich V 2 die Bemerkung findet: ne taedium legentibus faceremus. Über die Quellen des Chromatius handelte kürzlich, ohne das Problem wesentlich zu fördern, Dom P. de Puniet in der Revue d'histoire ecclésiastique 1905, 304 ff.

Digitized by Google

wahrscheinlich gelten, daß auch Chromatius die Vorlage des Tertullian und Cyprian benutzt hat. Aus dieser wird er dann auch die andere von ihm gebotene Erklärung der Bitte — der Wille Gottes soll in den noch nicht Geheiligten so geschehen, wie er in den Geheiligten schon geschieht — entnommen haben. Sie stand wenigstens, wie oben gezeigt, schon in dieser Quellenschrift.

Auf jeden Fall hat sich die Aufgabe ergeben, die Interpretationen des Tertullian, Cyprian und Chromatius daraufhin zu vergleichen, ob sich weitere Anhaltspunkte für die Annahme finden, daß diese drei Autoren eine Quelle ausschreiben.

II

Chromatius 14, 1. . . . *Pater noster, qui in caelis es. Quanta domini circa nos dilectio! Quanta misericordia eius et pietas, quae nolis tantae gratiae munus indulsit, ut licenter dominum ac deum nostrum*[1] *servi patrem dicere audeamus!* Quo vocabulo non iam tantum servos, sed etiam filios nos esse dei[2] demonstrat. Et cum ad gratiam satis superque sufficeret, ut vel servi dici tantummodo mereremur, in tantum caritas dei exabundavit, ut non solum servi, sed et filii dei per adoptionem vocemur. Cuius nominis gratiam per fidem credentibus Christo donatam in evangelio Iohannes ostendit dicendo: *Quotquot crediderunt in eum, dedit eis potestatem filios dei fieri, his qui credunt in nomine eius,* qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex deo nati sunt. Unde et apostolus ait: Quoniam autem estis filii dei, misit deus spiritum filii sui in corda vestra[3] clamantem: Abba, pater. Quia igitur tanti muneris gratiam consecuti sumus, ut non solum servi, sed et filii dei[4] efficeremur, *quasi filii dei agere et conversari debemus,* ut id nos esse quod dicimur, spiritali actu probemus, secundum quod Iohannes in epistola sua ait: Qui natus est ex deo, peccatum non facit, quia nativitas dei custodit illum, et diabolus non tangit illum, qui autem peccatum facit non est ex deo[5], sed a diabolo est, quia diabolus ab initio peccat. Et ideo[6] sacramentum caelestis nativitatis nostrae custodientes, ab omni peccato alieni esse debemus, ut filii dei vere[7] dici vel esse mereamur. Sciunt et sancti prophetae huius divinae misericordiae gratiam, in qua nobis deum patrem nuncupare permissum est, dicente Isaia[8]: Tu es enim pater noster, quia Abraham non cognovit nos et

[1] nostrum + nos B — [2] dei esse SL
[3] corda nostra B, cordibus nostris S — [4] dei ≻ SL
[5] non a deo S, non ex deo L — [6] idcirco SL. — [7] vere filii dei SL
[8] Esaia SL

Digitized by Google

Israel non cognovit nos, sed tu, domine, pater noster; ab initio nomen tuum super nos est. Similiter et Ieremias[1] in libro suo testatur dicens: Unus est enim pater omnium nostrum. *Quanta domini misericordia!* Qui iamdudum nobis patrem diabolum voluntate propria adsciveramus, nunc *renati* per aquam et spiritum sanctum *patrem deum habere iam coepimus.* Ipse enim deus pater unus est nobis, qui regenerat spiritu suo, quos facit ad hereditatem aeternam[2] filios. Et ideo *quasi filii dei ambulare debemus*, ne aliter agentes quam filios dei convenit, rei sub usurpatione tanti nominis teneamur.

Tertullian c. 2. Incipit a testimonio dei et merito fidei, cum dicimus, pater qui in caelis es. Nam et deum oramus et fidem commendamus, cuius meritum est haec appellatio. Scriptum est: *Qui in eum crediderunt, dedit eis potestatem, ut filii dei vocentur.* Quamquam frequentissimi dominus patrem nobis pronuntiavit deum, immo et praecepit, ne quem in terris patrem vocemus, nisi quem habemus in caelis. Itaque sic adorantes etiam praeceptum obimus. Felices, qui patrem agnoscunt. Hoc est quod Israeli exprobratur, quod caelum ac terram spiritus contestatur, filios, dicens, genui, et illi me non agnoverunt. Dicendo autem patrem deum quoque cognominamus. Appellatio ista et pietatis et potestatis est. Item in patre filius invocatur. Ego enim, inquit, et pater unum sumus. Ne mater quidem ecclesia praeteritur. Siquidem in filio et patre mater recognoscitur, de qua constat et patris et filii nomen. Uno igitur genere aut vocabulo et deum cum suis honoramus et praecepti meminimus et oblitos patris denotamus.

Cyprian c. 9 [11]—11 [13]. . . . Sic, ait, adorate: Pater noster, qui es in caelis. Homo novus, *renatus* et deo suo per eius gratiam restitutus pater primo in loco dicit, *quia filius esse iam coepit.* In sua, inquit, propria venit et sui eum non receperunt. *Quotquot eum receperunt, dedit illis potestatem, ut filii dei fierent, qui credunt in nomine eius.* Qui ergo credidit in nomine eius et factus est dei filius, hinc debet incipere, ut et gratias agat et profiteatur se dei filium, dum nominat patrem sibi esse in caelis deum, contestetur quoque inter prima statim nativitatis suae verba renuntiasse se terreno et carnali patri et patrem solum nosse se et habere coepisse qui sit in caelis, sicut scriptum est (Dtn. 33, 9). Item dominus in evangelio suo praecepit ne vocemus nobis patrem in terra, quod scilicet nobis unus pater qui est in caelis. . . . (c. 10) Nec hoc solum, fratres dilectissimi, animadvertere et intellegere debemus, quod apellemus patrem qui sit in caelis sed coniungimus et dicimus pater noster . . . Quae vox Iudaeos etiam perstringit et percutit, quia Christum sibi per prophetas adnuntiatum et ad se prius missum non tantum spreverunt infideliter sed et crudeliter necaverunt: qui iam non possunt patrem dominum vocare, cum dominus eos con-

[1] Iheremias B, Hieremias SL — [2] aeternam haereditatem SL

Digitized by Google

fundat et redarguat dicens: Vos de diabolo patre nati estis et concupiscentias patris vestri facere vultis. Ille enim homicida fuit ab initio et in veritate non stetit, quia veritas non est in illo. Et per Esaiam prophetam deus clamat indignans: Filios generavi ete xaltavi, ipsi autem me spreverunt. Agnovit bos possessorem suum et asinus praesepium domini sui: Israel autem me non cognovit et populus me non intellexit . . . Nec peccator populus potest esse filius, sed quibus remissa peccatorum datur, eis filiorum nomen adscribitur, eis et aeternitas repromittitur domino ipso dicente: Omnis qui facit peccatum servus est. Servus autem non manet in domo in aeternum, filius manet in aeternum. (c. 11) *Quanta autem domini indulgentia, quanta circa nos dignationis eius et bonitatis ubertas, ut sic nos voluerit orationem celebrare in conspectu dei, ut dominum patrem vocemus* et ut est Christus dei filius sic et nos dei filii nuncupemur: quod nomen nemo nostrum in oratione auderet adtingere, nisi ipse nobis sic permisisset orare. Meminisse itaque, fratres dilectissimi, et scire debemus quia quando patrem deum dicimus *quasi filii dei agere debemus,* ut quomodo nos nobis placemus de deo patre, sic sibi placeat et ille de nobis . . .

Die Interpretation der Gebetsanrede beginnt Chromatius mit einem Preis der Liebe und des Erbarmens Gottes; zeigt doch die Anrede Gottes als Vater, daß wir nicht nur, was schon eine große Gnade gewesen wäre, Knechte, sondern sogar Söhne Gottes sind. Von dieser Gnade zeugen auch das Evangelium und der Apostel. Sie legt uns die Pflicht auf, auch wie Söhne Gottes zu leben. Es zeugen von ihr aber auch schon die alttestamentlichen Propheten. Wie groß ist also Gottes Erbarmen, daß wir, die wir aus eigenem Willen schon lange den Teufel uns zum Vater gewählt hatten, jetzt wiedergeboren aus dem Wasser und dem heiligen Geist Gott zum Vater haben sollen. Darum gilt es, das Erbarmen Gottes zu preisen und Gott wohlgefällig zu wandeln.

Es mag sein, daß in diesen Ausführungen des Chromatius nicht immer alles stilistisch geschickt ausgedrückt ist (die Verknüpfung der Sätze ist oft lose, der Gedanke oft nicht scharf herausgearbeitet), aber der Zusammenhang ist durchgehend gewahrt. Dies ist beachtenswert; denn ein großer Teil der Gedanken des Schriftstellers findet sich bei Cyprian wieder und ist daher sicher nicht ursprüngliches Eigentum des Chromatius.

Sondergut des Tertullian begegnet uns bei Chromatius nicht. Beide Schriftsteller berühren sich nur in der auch von Cyprian zitierten Stelle Johannes I, 12. Aber diese Berührung

Digitized by Google

ist nicht ohne Interesse; denn während Cyprian das Zitat in der gewöhnlichen Form: quotquot autem eum receperunt . . . bietet, geben es Tertullian wie Chromatius in der sehr seltenen: quotquot crediderunt in eum (Chromatius) . . . bzw. qui in eum crediderunt (Tertullian).[1]) Da, selbst wenn Chromatius Tertullian kennen sollte, er ihn doch in diesem Zusammenhang nicht benutzt, und ein zufälliges Zusammentreffen beider Autoren in der ungewöhnlichen Fassung der Johannesstelle äußerst unwahrscheinlich ist, so bestätigt die Stelle unsere Annahme einer Tertullian und Chromatius gemeinsamen Quelle.

Aber Cyprian bietet in seiner Interpretation der Bitte bedeutend mehr als Chromatius. Vor allem hat er zwei Gedanken, die bei Chromatius keine Parallele haben, wohl aber bei Tertullian wiederkehren.

Wer zum Glauben gekommen und Gottes Sohn geworden ist, der muß Gott danken, sich als seinen Sohn bekennen und gleich in den ersten Worten nach seiner Wiedergeburt durch das Sakrament der Taufe versichern, daß er auf den irdischen Vater verzichtet hat und nur noch den himmlischen kennt, entsprechend dem Worte der Schrift (Deut. 33, 9): „Die zu Vater und Mutter sagen, ich kenne dich nicht, und ihre Söhne nicht anerkennen, die haben deine Gebote beobachtet und deinen Bund bewahrt." Hat doch auch der Herr selbst gefordert, daß wir niemand auf Erden Vater nennen sollten, sondern nur den, der im Himmel ist.

Den Worten des Cyprian: Praecepit ne vocemus nobis patrem in terra, quod scilicet nobis unus pater est in caelis, entsprechen deutlich die des Tertullian: Praecepit, ne quem in terris patrem vocemus, nisi quem habemus in caelis. Aber so fest dieser Satz im Gefüge der Gedanken des Cyprian steht, so lose steht er in der Gedankenfolge des Tertullian. Denn nachdem dieser ausgeführt hat, daß das Gebet mit einem „Zeugnis von Gott" (testimonium dei) und einer „Belohnung des Glaubens" (meritum fidei) beginne, da wir in ihm zu Gott beteten und den Glauben empföhlen, dessen Lohn die Benennung „Vater" sei, folgt ein Verweis auf Johannes I, 12 (die an ihn glauben,

[1]) Zu der Form des Zitates vgl. de Puniet in der Revue d'histoire eccl. 1905, 24 Anm. 1 und 1905, 308. 311.

Digitized by Google

denen gab er Macht Gottes Kinder genannt zu werden) und unmittelbar daran anschließend: „Indessen (quamquam), der Herr hat sehr häufig als Vater uns Gott verkündet, und hat uns sogar vorgeschrieben, niemand auf Erden Vater zu nennen, als nur den, den wir im Himmel haben. Daher erfüllen wir, wenn wir so beten, auch ein Gebot.“ Das unvermittelte Auftauchen dieses Gedankens und seine an das Vorhergehende nur ganz lose anknüpfende, wenig geschickte Einführung durch quamquam, scheinen darauf hinzuweisen, daß Tertullian wieder nur Exzerpte aus einer ausführlicheren Vorlage bietet. Die Formulierung des Gedankens scheint der bei Cyprian gegenüber sekundär.

Ähnlich wird wahrscheinlich auch darüber zu urteilen sein, daß Tertullian fortfährt: „Glücklich die, die sich zum Vater bekennen! Das ist es, was Israel zum Vorwurf gemacht wird, daß der Geist Himmel und Erde zu Zeugen anruft mit den Worten: Söhne habe ich gezeugt, und sie haben sich nicht zu mir bekannt.“ Wenigstens ist der Verweis auf Israel, das bei Tertullian wiederum ebenso plötzlich und unerwartet erscheint wie verschwindet, bei Cyprian wiederum viel besser motiviert: er führt aus, in der Gebetsanrede sei nicht nur das pater, sondern auch das noster beachtenswert, da dies Wort eine Spitze gegen die Juden habe, die Gott nicht „Vater“ nennen könnten, weil sie nach dem Wort des Herrn Teufelskinder seien und, wie schon bei Jesaias von ihnen geschrieben stehe, Gott verlassen hätten.

Es wirkt überraschend, wenn Tertullian im folgenden anders als bisher in zwar kurzen und etwas schwerfälligen, aber doch klaren Worten darlegt, daß in dem Namen „Vater“ nicht nur Gott, sondern auch der Sohn, der mit dem Vater eins sei und die Mutter, d. h. die Kirche, geehrt würden. Der Abschnitt hat weder bei Cyprian noch bei Chromatius eine Parallele: Tertullian bietet eigene Gedanken.

III

Chromatius 14, 2. Ait ergo: Pater noster, qui es in caelis[1], sanctificetur[2] nomen tuum. *Non quod ab aliquo nomen dei sanctificari possit,*

[1] qui in coelis es L — [2] sanctificetur + inquit S

Digitized by Google

cum omnes ipse sanctificet, qui ait per prophetam; *sancti estote, sicut et ego sanctus sum,* dicit dominus. Sed idcirco sanctificari nomen ipsius[1] *postulamus, ut in nobis sanctificetur* per opera iustitiae, per fidei meritum, per gratiam spiritus sancti. Quam sanctificationem, ut per huiusmodi dona accipere possimus, *misericordiae ipsius auxilium necessarium est.* Verum non eget aliqua sanctificatione ille, qui fons est sanctitatis aeternae.

Tertullian c. 3 [20] ff. ... *Ceterum quando non sanctum et sanctificatum est per semetipsum nomen dei, cum ceteros sanctificet ex semetipso?* cui illa angelorum circumstantia non cessat dicere: Sanctus, sanctus, sanctus. Proinde igitur et nos angelorum, si meruerimus, candidati, iam hinc caelestem illam in deum vocem et officium futurae claritatis ediscimus. Hoc quantum ad gloriam dei. Alioquin quantum ad nostram petitionem, cum dicimus: Sanctificetur nomen tuum, id petimus, ut sanctificetur in nobis, qui in illo sumus, simul et in ceteris, quos adhuc gratia dei expectat, ut et huic praecepto pareamus orando pro omnibus, etiam pro inimicis nostris. Ideoque suspensa enuntiatione non dicentes, sanctificetur in nobis, in omnibus dicimus.

Cyprian c. 12. Post hoc dicimus: Sanctificetur nomen tuum, *non quod optemus deo ut sanctificetur orationibus nostris, sed quod petamus a domino ut nomen eius sanctificetur in nobis. Ceterum a quo deus sanctificatur qui ipse sanctificat?* Sed quia ipse dixit: *Sancti estote, quoniam et ego sanctus sum,* id petimus et rogamus, ut qui in baptismo sanctificati sumus in eo quod esse coepimus perseveremus. Et hoc cottidie deprecamur. Opus est enim nobis cottidiana sanctificatio, ut qui cottidie delinquimus delicta nostra sanctificatione adsidua repurgemus. Quae autem sit sanctificatio quae nobis de dei dignatione confertur apostolus praedicat dicens: Neque fornicarii neque idolis servientes ... regnum dei consequuntur ... *postulamus ut sanctificatio et vivificatio quae de dei gratia sumitur ipsius protectione servetur.*

Selbständig arbeitet Tertullian auch bei der Erklärung der ersten Bitte. Er legt zunächst (charakteristischerweise wiederum in durchaus verständlichen Worten) dar, daß der Name Gottes, um dessen Heiligung wir bitten, vor der Ankunft Christi, der ihn uns offenbart habe, niemand, auch dem Moses nicht, bekannt gewesen sei. Sodann bemerkt er, daß der Name Gottes an sich heilig sei, da er ja alle andern heilige und die Engel ihm ihr heilig, heilig, heilig zuriefen. Daher müsse man die Bitte so verstehen, daß wir in ihr zunächst Gott priesen, indem wir als zukünftige Genossen der Engel schon hier auf Erden das Dreimal-Heilig lernten. Gleichzeitig mit dem Lobpreis bäten wir

[1] nomen ipsius sanctificari SL

Digitized by Google

aber auch, daß der Vatername Gottes nicht nur in uns, sondern auch in den Ungläubigen geheiligt werde.

Gegenüber dieser Erklärung des Tertullian stehen Cyprian und Chromatius geschlossen zusammen. Beide bieten im wesentlichen dasselbe Gedankenmaterial und geben in ihm gerade die Erklärung, die Tertullian als unvollständig ablehnt: Wir bitten um die Heiligung des Namens Gottes; er, der alles heiligt, kann an sich zwar nicht geheiligt werden, aber wohl kann er in uns geheiligt werden. Wenn dies geschehen soll, bedürfen wir des Beistandes der Gnade Gottes. — Mit Tertullians Auslegung berühren sich beide nur in den wenigen Zeilen, die dem Gedanken Ausdruck geben, daß der Name Gottes an sich heilig sei; und auch diese Parallele könnte an und für sich zufällig sein; denn der gleiche Gedanke findet sich in ähnlicher Fassung nicht nur bei Augustin (Mg. 34, 1277), Venantius Fortunatus (Mg. 88, 315) und in dem opus imperfectum (Mg. 56, 711), Schriften, die Spuren der Bekanntschaft mit Cyprian zeigen, sondern auch bei Cyrill von Jerusalem (Mg. 33, 1117), Johannes Chrysostomus (Mg. 51,45) und Gregor von Nyssa (Mg. 44, 1152).

IV

Chromatius 14, 3. Deinde ait: Adveniat[1] regnum tuum. *Similiter et hic non deo optamus ut regnet, qui rex est aeternorum saeculorum cuius regnum nec initium habet nec finem, sed ut*[2] *illud regnum, id est caeleste, quod nobis promisit, adveniat.* Sed magnae fiduciae et sincerae conscientiae est, hoc domini regnum ut adveniat confidenter optare. Et idcirco, quia ut dei regnum[3] veniat[4] semper oramus, tales nos in fide domini et in mandatis eius exhibere debemus, ut futuro regno digni esse possimus.

Tertullian c. 5. Veniat quoque regnum tuum *ad id pertinet, quo et fiat voluntas tua, in nobis scilicet. Nam deus quando non regnat,* in cuius manu cor omnium regum est? Sed quicquid nobis optamus, in illum auguramur et illi deputamus quod ab illo expectamus. Itaque si ad dei voluntatem et ad nostram suspensionem pertinet regni dominici repraesentatio, quomodo quidam per tractum quendam in saeculo postulant, cum regnum dei, quod ut adveniat oramus, ad consummationem saeculi tendat? Optamus maturius regnare et non diutius servire. Etiamsi praefinitum in oratione non esset de postulando

[1] Veniat L^{Rand} — [2] ut > S — [3] regnum dei SL — [4] adveniat L^{Rand}

Digitized by Google

regni adventu, ultra eam vocem protulissemus festinantes ad spei nostrae complexum . . .

Cyprian c. 13. Sequitur in oratione: Adveniat regnum tuum. *Regnum etiam dei repraesentari nobis petimus, sicuti et nomen eius ut in nobis sanctificetur postulamus. Nam deus quando non regnat, aut aput eum quando incipit quod et semper fuit et esse non desinit? Nostrum regnum petimus advenire a deo nobis repromissum,* Christi sanguine et passione quaesitum, ut qui in saeculo ante servivimus postmodum Christo dominante regnemus, sicut ipse pollicetur et dicit: Venite, benedicti patris mei, percipite regnum quod vobis paratum est ab origine mundi. Potest vero, fratres dilectissimi, et ipse Christus esse regnum dei, quem venire cottidie cupimus, cuius adventus ut cito nobis repraesentetur optamus. Nam cum resurrectio ipse sit, quia in ipso resurgimus, sic et regnum dei potest ipse intellegi quia in illo regnaturi sumus. Bene autem regnum dei petimus id es regnum caeleste, quia est et terrestre regnum. Sed qui renuntiavit iam saeculo maior est et honoribus eius et regno. Et ideo qui se deo et Christo dicat non terrena sed caelestia regna desiderat. Continua autem oratione et prece opus est, ne excidamus de regno caelesti, sicut Iudaei quibus hoc primum promissum fuerat exciderunt domino manifestante et probante . . .

Zu der Bitte: „Es komme dein Reich" faßt sich Chromatius kurz. Auch in ihr wünschen wir nicht Gott eine Herrschaft, denn er ist der ewige Herrscher, sondern wir bitten, daß das uns versprochene himmlische Reich kommen möge. An sein Kommen fest zu glauben erfordert aber ein großes Vertrauen, und das stetige Gebet um sein Erscheinen hat zur Voraussetzung, daß wir auch seiner würdig leben.

Nur die ersten Zeilen der Erklärung des Chromatius haben eine Parallele bei Tertullian und Cyprian. Im folgenden gehen die drei Autoren auseinander. Tertullian erklärt die Bitte streng eschatologisch: Der Gläubige will nicht länger dienen, er will herrschen. Und daher würde er auch ohne einen ausdrücklichen Befehl des Herrn um das Kommen des Reiches Gottes bitten. Die Sehnsucht nach der Vollendung seiner Hoffnung würde ihm diese Bitte in den Mund legen. Bei Cyprian tritt das sinnlich-eschatologische Moment mehr zurück. Mit Tertullian trifft er in der Formulierung des Gegensatzes des Dienens in dieser Welt und des Herrschens in jener zusammen. Sonst bewegt er sich frei und bietet eigene Gedanken. So setzt er z. B. selbständig die Begriffe Reich Gottes und Christus einander gleich. Sichere

Digitized by Google

Schlüsse über das Verhältnis der drei Schriftstellen lassen sich nicht ziehen.

V

Chromatius 14, 5. Dehinc ait: Panem nostrum cotidianum da nobis hodie. *Duplici modo hoc dominicum*[1] *dictum intelligimus.* Primum, ut non aliud quam cotidianum *victum postulemus*[2]*;* non enim iubemur *divitias petere aut affluentiam saecularium rerum,* sed *panem cotidianum, quod*[3] *Christianis fide viventibus ad praesentem vitam solummodo necessarium*[4] *est,* dicente apostolo: Habentes *victum et tegumentum* his contenti simus[5]. Idipsum quoque et Salomon[6] evidenter ostendit: Usus, inquit, hominis *panis aqua et vestimentum.* Sed cum dicimus hodie, docemur de praesenti tantum die, non de omni vitae tempore cogitare, ne mens nostra saeculari sollicitudine occupetur, secundum quod ipse dominus alio loco aperte demonstrat dicens[7]: *Nolite cogitare de crastino, crastinus enim dies sollicitus erit sibi ipsi. Hoc autem etiam*[8] *spiritaliter nobis praeceptum esse debemus advertere,* ut panem cotidianum petamus, id est panem illum caelestem et spiritalem, quem cotidie *ad* medelam animae et *spem aeternae salutis accipimus,* de quo ait dominus in evangelio: *Panis caelestis caro mea est, quam ego dabo pro mundi huius vita.* Et hunc ergo panem cotidie postulare iubemur, id est, ut praestante domini misericordia cotidie panem corporis domini accipere mereamur. Ait enim sanctus apostolus: Probet se homo et sic de pane domini manducet et de calice bibat. Et iterum: Qui manducat panem domini indignus et calicem bibit, reus erit corporis et sanguinis domini. Unde non immerito semper orare debemus, ut hunc panem caelestem cotidie mereamur accipere, *ne aliquo interveniente peccato a corpore domini separemur.*

Tertullian c. 6. Sed quam eleganter divina sapientia ordinem orationis instruxit, ut post caelestia, id est post dei nomen, dei voluntatem et dei regnum terrenis quoque necessitatibus petitioni locum faceret! Nam et edixerat dominus: Quaerite prius regnum, et tunc vobis etiam haec adicientur. Quamquam panem nostrum quotidianum da nobis hodie spiritaliter potius intellegamus. Christus enim panis noster est, quia vita Christus et vitae panis. Ego sum, inquit, panis, vitae, et paulo supra: Panis est sermo dei vivi, qui descendit de caelis, tunc quod et corpus eius in pane censetur: Hoc est corpus meum. Itaque petendo panem quotidianum perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore eius. Sed et quia carnaliter admittitur ista vox, non sine religione potest fieri et spiritalis disciplinae. *Panem enim peti mandat,*

---

[1] domini SL — [2] postulamus S — [3] qui B — [4] necessarius B
[5] sumus S — [6] Solomon S — [7] dicendo SL — [8] etiam > SL

Digitized by Google

quod solum fidelibus necessarium est; cetera enim nationes requirunt. Ita et exemplis inculcat et parabolis retractat, cum dicit: Numquid panem filiis pater aufert et canibus tradit? Item: Numquid filio panem poscenti lapidem tradit? Ostendit enim, quid a patre filii expectent. Sed et nocturnus ille pulsator panem poscebat. Merito autem adiecit: Da nobis hodie, ut qui praemiserat: *Nolite de crastino cogitare* quid edatis. Cui rei parabolam quoque accomodavit illius hominis, qui provenientibus fructibus ampliationem horreorum et longae securitatis spatia cogitavit, is ipsa nocte moritur.

Cyprian c. 18 ff. Procedente oratione postulamus et dicimus: Panem nostrum cottidianum da nobis hodie. *Quod potest et spiritaliter et simpliciter intellegi,* quia et uterque intellectus utilitate divina proficit ad salutem. Nam panis vitae Christus est et panis hic omnium non est, sed noster est. Et quomodo dicimus pater noster, quia intellegentium et credentium pater est, sic et panem nostrum vocamus, quia Christus eorum qui corpus eius contingimus panis est. Hunc autem panem dari nobis cottidie postulamus, *ne* qui in Christo sumus et eucharistiam eius cottidie ad cibum salutis accipimus *intercedente aliquo* graviore *delicto,* dum abstenti et non communicantes a caelesti pane prohibemur, *a Christi corpore separemur* ipso praedicante et dicente: Ego sum panis vitae qui de caelo descendi. Si qui ederit de meo pane, vivet in aeternum. *Panem autem quem ego dedero caro mea est pro saeculi vita.* Quando ergo dicit in aeternum vivere si qui ederit de eius pane, ut manifestum est eos vivere qui corpus eius adtingunt et eucharistiam iure communicationis accipiunt, ita contra timendum est et orandum, ne dum quis abstentus separatur a Christi corpore remaneat a salute comminante ipso et dicente: Nisi ederitis carnem filii hominis et biberitis sanguinem eius, non habebitis vitam in vobis. Et ideo panem nostrum id est Christum dari nobis cottidie petimus, ut qui in Christo manemus et vivimus a sanctificatione eius et corpore non recedamus. (c. 19) Potest vero et sic intellegi, ut qui *saeculo renuntiavimus et divitias eius* et pompas fide gratiae spiritalis abiecimus *cibum nobis tantum petamus et victum,* quando instruat dominus et dicat: Qui non renuntiat omnibus quae sunt eius, non potest meus discipulus esse. *Qui autem Christi coepit esse discipulus* secundum magistri sui vocem renuntians omnibus, *diurnum debet cibum petere nec in longum desideria petitionis extendere* ipso iterum domino praescribente et dicente: *Nolite in crastinum cogitare: crastinus enim dies ipse cogitabit sibi.* Sufficit diei malitia sua. Merito ergo Christi discipulus victum sibi in diem postulat qui de crastino cogitare prohibetur, quia et contrarium sibi fit et repugnans, ut quaeramus in saeculo diu vivere qui petimus regnum dei velociter advenire. Sic et beatus apostolus monet formans et corroborans spei nostrae ac fidei firmitatem. Nihil, inquit, intulimus in hunc mundum, verum nec anferre possumus. Habentes itaque *exhibitionem et tegumentum* his contenti sumus . . . . .

Digitized by Google

(c. 20[2].) Unde et divitem stultum saeculares copias cogitantem et se exuberantium fructuum largitate iactantem redarguit deus dicens: Stulte, hac nocte expostulatur anima tua. Quae ergo parasti cuius erunt? Laetabatur stultus in fructibus nocte moriturus et cui vita iam deerat victus abundantiam cogitabat . . .

Die Analyse der Erklärungen zur vierten Bitte führt uns nicht wesentlich weiter. Chromatius bemerkt zu ihr: Die Bitte kann doppelt verstanden werden; zunächst so, daß wir in ihr um unseren täglichen Lebensunterhalt bitten, und zwar entsprechend der dem Christen ziemenden Einfachheit und Sorglosigkeit; sodann so, daß wir in ihr um das himmliche und geistige Brot bitten, d. h. darum, daß wir täglich des Genusses des Abendmahles würdig sein möchten. Tertullian und Cyprian haben im wesentlichen dieselben Gedanken wie Chromatius, bieten jedoch beide mehr als er; in einem Teil des Sondergutes treffen sie zusammen. Beachtenswert ist, daß die ziemlich zahlreichen Einzelparallelen zwischen den drei Autoren zeigen, daß Chromatius auf keinen Fall nur Tertullian oder nur Cyprian benutzt. Dem Satz des Chromatius: lubemur . . . petere . . . panem cotidianum, quod Christianis fide viventibus . . . solummodo necessarium est, entspricht genau nur der des Tertullian: Panem . . . peti mandat, quod solum fidelibus necessarium est; umgekehrt findet der des Chromatius: Ne aliquo interveniente peccato, a corpore domini separemur, nur bei Cyprian eine Parallele: Ne . . . intercedente aliquo graviore delicto . . . a Christi corpore separemur. Diese Beobachtung wird uns im folgenden von Wert sein.

VI

Chromatius 14, 6. Et remitte[1] nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus[2] debitoribus nostris. *Iusta plane ac necessaria omnibus haec vox est. Primum ut peccatores nos esse confiteamur. Dehinc, ut sic a deo nobis oremus dimitti peccata, quemadmodum peccantibus in nobis ipsi dimittimus.* Quod si minime faciamus, ipsi nos apud deum reos verbis nostris efficimus, dicente scriptura: Laqueus fortis est viro propria labia. Unde non immerito et Salomon[3] dominicae huius orationis formam per spiritum sanctum non ignorans ante praemonuit

[1]dimitte L[Rand] — [2]remittimus L[Rand] — [3]Solomon S

Digitized by Google

dicens[1]: Non mentieris verbum in tua oratione. Quis enim audeat, aut quomodo potest deo in oratione mentiri? nisi forte is, qui secundum dominicam orationem a deo peccatorum veniam postulans ipse in se peccantibus non dimittit, non retinens dictum divinum: Homo homini reservas iram et a deo quaeris propitiationem? et ipse in homine tibi simili[2] non habes misericordiam, et deum pro peccatis exoras? *Hoc autem alio in loco ipse dominus apertissime manifestat proferens servi illius debitoris exemplum, cui plurimum debenti rogatus dominus debitum omne concesserat, qui cum post indultum debitum conservo suo debenti sibi nollet ipse*[3] *dimittere, in carcerem traditus et damnatus in poena est.*

Tertullian c. 7. Consequens erat, ut observata dei liberalitate etiam clementiam eius precaremur. Quid enim alimenta proderunt, si illi reputamur revera quasi taurus ad victimam? *Sciebat dominus se solum sine delicto esse.* Docet itaque petamus dimitti nobis debita nostra. *Exomologesis est petitio veniae, quia qui petit veniam, delictum confitetur.* Sic et paenitentia demonstratur acceptabilis deo, quia vult eam quam mortem peccatoris. Debitum autem in scripturis delicti figura est, quod perinde iudicio debeatur et ab eo exigatur nec evadat iustitiam exactionis, nisi donetur exactio; *sicut illi servo dominus debitum remisit. Huc enim spectat exemplum parabolae totius. Nam et quod idem servus a domino liberatus non perinde parcit debitori suo ac propterea delatus penes dominum tortori delegatur ad solvendum novissimum quadrantem, id est modicum usque delictum, eo competit, quod remittere nos quoque profitemur debitoribus nostris.* Iam et alibi ex hac specie orationis: Remitte, inquit, et remittetur vobis. Et cum interrogasset Petrus, si septies remittendum esset fratri, immo, inquit, septuagies septies; ut legem in melius reformaret, quod in Genesi de Cain septies, de Lamech autem septuagies septies ultio reputata est.

Cyprian c. 22 ff. Post haec et pro peccatis nostris precamur dicentes: Et remitte nobis debita nostra, sicut et nos remittimus debitoribus nostris. Post subsidium cibi petitur et venia delicti, ut qui a deo pascitur in deo vivat nec tantum praesenti et temporali vitae sed aeternae consulatur, ad quam veniri potest, si peccata donentur quae debita dominus appellat, sicut in evangelio suo dicit: Dimisi tibi omne debitum, quia me rogasti. *Quam necessario autem, quam providenter et salubriter admonemur quod peccatores sumus qui pro peccatis rogare conpellimur, ut dum indulgentia de deo petitur, conscientiae suae animus recordetur! Ne quis sibi quasi innocens placeat et se extollendo plus pereat, instruitur et docetur peccare se cottidie, dum cottidie pro peccatis iubetur orare . . .* (c. 23.) *Adiunxit plane et addidit legem certa nos*

---

[1]dicendo SL — [2]hominem similem L, homini simili tibi S — [3]ipse > B

Digitized by Google

condicione et sponsione constringens, ut sic nobis dimitti debita postulemus secundum quod et ipsi debitoribus nostris dimittimus, scientes inpetrari non posse quod pro peccatis petimus, nisi et ipsi circa peccatores nostros paria fecerimus. Idcirco et alio in loco dicit: In qua mensura mensi fueritis, in ea remetietur vobis. *Et qui servus post dimissum sibi a domino omne debitum conservo suo noluit ipse dimittere in carcerem religatur. Quia indulgere conservo noluit, quod sibi a domino indultum fuerat amisit . . .* (c. 24.) Neque enim in sacrificiis quae Abel et Cain primi optulerunt munera eorum deus, sed corda intuebatur, ut ille placeret in munere qui placebat in corde . . .

Auch in der Interpretation der fünften Bitte sind die drei Schriftsteller relativ selbständig. Sogar Chromatius trifft hier nur zu Beginn und zum Schluß seiner Auslegung mit Tertullian und Cyprian zusammen: zu Beginn, wenn er ausführt, daß die Bitte zunächst ein Schuldbekenntnis, sodann eine Bitte um Erlaß der Schuld sei; zum Schluß, wenn er auf das Gleichnis vom Schalksknecht verweist. Dagegen stimmen Tertullian und Cyprian, ohne Chromatius neben sich zu haben, darin überein, daß sie ausdrücklich konstatieren, unter Schulden seien Sünden zu verstehen, und daß sie von der vorhergehenden Bitte zu dieser durch den Gedanken überleiten, daß, wer von Gott genährt wird, auch Gott leben soll.

VII

Chromatius 14, 7. Dehinc ait: Et ne nos inducas[1] in tentationem, sed libera nos a malo. *Tentationis huius duplex ratio, et causa diversa est, quia aliis per peccatum tentatio infertur ad emendationem, aliis ad fidei probationem infertur ad gloriam* secundum quod beatus Iacobus in epistola sua testatur[2] dicens: Beatus qui sustinuerit tentationem quoniam beatus factus accipiet coronam vitae, quam promittit[3] deus his[4] qui eum diligunt. Non enim sic oramus, ut tentationem, quam scimus esse utilem, penitus recusemus dicente sancto David: Proba me, domine, et tenta me, ure renes meos et cor meum, cum etiam sanctum[5] Abraham sciamus per tentationem perfectae fidei gloriam consecutum, beatum quoque apostolum ad profectum[6] fidei suae tentationibus traditum[7] legerimus. Qui cum repelli a se tentationis auctorem a domino postularet, responsum

[1] inducas nos L — [2] testatus est SL — [3] promittet S — [4] iis SL
[5] sanctum] secundum S — [6] perfectum S
[7] traditum tentationibus SL

Digitized by Google

est illi: Sufficit tibi gratia mea, nam virtus in infirmitate perficitur. Non ergo, ne in toto tentemur, oramus, sed ne supra quam virtus fidei patitur, tentationi tradamur, quod idipsum in alio libro evangelii evidenter ostensum est; sic enim scriptum est: Et ne nos inferas[1] in tentationem, quam sufferre non possumus. Apostolus quoque ut hoc[2] ipsum ostenderet, ita testatus est dicendo: Fidelis autem deus, qui non patietur[3] vos[4] tentari super id quod potestis, sed faciet cum tentatione etiam transgressum[5], ut possitis tolerare. Et ideo non illam tentationem a nobis auferri, quae esse potest utilis deprecamur sed illam, quae ad fidei nostrae aversionem modum infirmitatis excedit. Et idcirco congrue ac necessarie[6] in fine orationis etiam liberari nos postulamus a malo, qui fidem nostram diversis tentationibus cotidie oppugnare[7] non desinit, a quo[8] nos non immerito liberari[9] cotidiana oratione deprecamur, ne immissionibus ipsius impediti praecepta divina minime possimus implere.

Tertullian c. 8 Adiecit ad plenitudinem tam expeditae orationis, ut non de remittendis tantum, sed etiam de avertendis in totum delictis supplicaremus: Ne nos inducas in temptationem, id est, ne nos patiaris induci, ab eo utique qui temptat. Ceterum absit ut dominus temptare videatur, quasi aut ignoret fidem cuiusque aut deicere sit gestiens. Diaboli est infirmitas et malitia. Nam et Abraham non temptandae fidei gratia sacrificare de filio iusserat, sed probandae, ut per eum faceret exemplum praecepto suo, quo mox praecepturus erat, ne qui pignora deo cariora haberet. Ipse a diabolo temptatus praesidem et artificem temptationis demonstravit. Hunc locum posterioribus confirmat, orate dicens, ne temptemini. Adeo temptati sunt dominum deserendo, quia somno potius indulserant quam orationi . . .

Cyprian c. 25. 26. Illud quoque necessarie monet dominus ut in oratione dicamus: Et ne patiaris nos induci in temptationem. Qua in parte ostenditur nihil contra nos adversarium posse, nisi deus ante permiserit, ut omnis timor noster et devotio adque observatio ad deum convertatur, quando in temptationibus nihil malo liceat, nisi potestas inde tribuatur . . . Datur autem potestas adversum nos malo secundum nostra peccata . . . (c. 26.) *Potestas vero dupliciter adversum nos datur, vel ad poenam cum delinquimus vel ad gloriam cum probamur:* sicuti de Iob factum videmus manifestante deo et dicente: Ecce omnia quaecumque habet in tuas manus do: sed ipsum cave ne tangas. Et dominus in evangelio loquitur tempore passionis: Nullam haberes potestatem adversum me, nisi data esset tibi desuper. Quando autem rogamus ne in temptationem veniamus, admonemur infirmitatis et inbecillitatis nostrae

---

[1] εἰσενέγκῃς L Rand — [2] id SL — [3] patitur SL
[4] vos ≻ L; in B nachträglich, aber von erster Hand eingefügt.
[5] transgressum ≻ B proventum L Rand
[6] congrue necessariae SL Text — [7] expugnare SL Text — [8] qua SL Text
[9] liberari ≻ SL

Digitized by Google

dum sic rogamus, ne quis se insolenter extollat, ne quis sibi superbe adque adroganter aliquid adsumat, ne quis aut confessionis aut passionis gloriam suam ducat, cum dominus ipse humilitatem docens dixerit: Vigilate et orate, ne veniatis in temptationem: spiritus quidem promptus est, caro autem infirma, ut dum praecedit humilis et summissa confessio et datur totum deo quidquid suppliciter cum timore et honore dei petitur ipsius pietate praestetur.

Die Erklärung der letzten Bitte leitet Chromatius mit den Worten ein: „Für diese Versuchung gibt es einen doppelten Grund und eine verschiedene Ursache; denn die einen werden durch die Sünde (per peccatum) in die Versuchung geführt zur Züchtigung, die andern zur Bewährung ihres Glaubens hineingeführt zum Ruhme.“[1]) Das ist kaum zu verstehen. Das ursprüngliche findet sich deutlich bei Cyprian, der zunächst dargelegt hat, daß der Satan nur dann Gewalt über uns hat, wenn Gott sie ihm gegeben hat und dann ausführt: „Gewalt wird ihm zu doppeltem Zweck gegen uns verliehen, entweder zur Strafe, wenn wir sündigen, oder zum Ruhme, wenn wir uns bewähren.“ Chromatius hat eine griechische Vorlage vor sich gehabt und *δι' ἁμαρτίαν* (cum delinquimus) irrtümlich als *δι' ἁμαρτίας* (per peccatum) gelesen oder gedeutet. Er ist offenbar nicht von Cyprian, sondern von dessen Quelle abhängig und reproduziert seinen Quellentext bedeutend schlechter als Cyprian. Jedoch auch dieser hat seine Vorlage nicht rein erhalten. Denn er macht von der im Anfang festgestellten Zweiteilung keinerlei Gebrauch zur Interpretation der Bitte. Vielmehr läßt er sich von dem begonnenen Gedankengang ablenken und wendet sich gegen die Märtyrer, die mit ihrem Bekenntnis prahlen: die Bitte soll an die menschliche Schwachheit erinnern. Der naturgemäße Schluß: wir bitten nicht in die tentatio ad poenam, sondern nur in die ad gloriam geführt zu werden, wird darüber vergessen. Das Ursprüngliche scheint bei Chromatius wenigstens noch durchzuschimmern; er schließt seine Erklärung mit den Worten: „und daher bitten wir nicht, daß jene Versuchung von uns ge-

[1]) So der Text der Brüsseler Hs. und der alten Drucke einstimmig. Der bei Migne gedruckte Text ist durch Interpolation völlig sinnlos geworden: tentationis huius duplex ratio et causa diversa est, quia aliis per peccatum tentatio infertur ad emendationem, aliis ad fidei probationem <aliis> infertur ad gloriam . . .

Digitized by Google

nommen werde, die nützlich sein kann, sondern jene, die, um unsern Glauben zu stürzen, über das Maß unserer Schwachheit hinausgeht".

Tertullian betont bei seiner Erklärung der Bitte zunächst, daß wir vom Teufel versucht würden und nicht von Gott, „als ob dieser nicht den Glauben eines jeden kännte, oder darnach strebte, ihn zu Fall zu bringen". Dann fährt er fort: „Denn auch dem Abraham hat er nicht um seinen Glauben zu versuchen befohlen, seinen Sohn zu opfern, sondern um ihn zu bewähren, damit er an ihm ein Beispiel gebe für das Gebot, das er hernach geben wollte, daß man die Kinder nicht lieber haben solle als Gott". Die Scheidung und Gegenüberstellung von „versuchen" und „bewähren" ist nicht nur darum sekundär, weil sie schwer vorstellbar ist, sondern besonders weil sie den erst durch Cyprians Unterscheidung gerechtfertigten Terminus: „zum Ruhme, wenn wir bewährt werden" benutzt, trotzdem aber in dem folgenden Absichtssatz eine dem ursprünglichen Sinn fremde Anwendung davon macht. Tertullian hat den Zusammenhang seiner Quelle wieder gründlichst zerstört. Er fährt fort: „Er selbst hat, als er vom Teufel versucht wurde, gezeigt, wer der Leiter und Urheber der Versuchung sei. Und diese Lehre bekräftigt er der Nachwelt, wenn er sagt: Betet, daß ihr nicht versucht werdet. Dementsprechend trat die Versuchung ein, als sie den Herrn verließen, weil sie sich mehr dem Schlaf als dem Gebet hingegeben hatten." Eine wirkliche Parallele zu diesen Ausführungen des Tertullian fehlt nicht nur bei Chromatius, der hier überhaupt nicht auf den Herrn verweist, sondern auch bei Cyprian, der ihn zwar erwähnt, aber doch in ganz anderm Zusammenhang: er nennt ihn, der in seiner Passion gesagt habe: „Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre," neben Hiob zum Belege des potestatem dari ad gloriam. Tertullian scheint eigene Gedanken zu bieten.

VIII

Chromatius 14, 7. *Universa igitur, quae fidei ac saluti nostrae sunt necessaria, in hac brevitate orationis dominicae continentur,* dum professionem nominis paterni confitemur, dum sancti-

Digitized by Google

ficationem[1] inesse in nobis ipsius nominis postulamus, dum advenire[2] regnum dei petimus, dum voluntatem eius in nobis fieri deprecamur, dum panem vel terrenum vel coelestem ad spem salutis nostrae cotidie exoramus, dum peccatorum veniam imploramus, dum gravem tentationem auferri a nobis oramus, postremo dum a malo nos liberari, qui est auctor omnis peccati, indesinenter a domino postulamus. *Quod idipsum futurum olim per Isaiam*[3] *sanctus spiritus*[4] *praenuntiaverat dicendo: Quoniam verbum breviatum faciet dominus per universum orbem terrae.*

Tertullian c. 9. *Compendiis pauculorum verborum quot attinguntur edicta prophetarum, evangeliorum, apostolorum, sermones domini, parabolae, exempla, praecepta!* Quot simul expunguntur officia! Dei honor in patre, fidei testimonium in nomine, oblatio obsequii in voluntate, commemoratio spei in regno, petitio vitae in pane, exomologesis debitorum in deprecatione, sollicitudo temptationum in postulatione tutelae. Quid mirum? Deus solus docere potuit, quomodo se vellet orari. Ab ipso igitur ordinata religio orationis et de spiritu ipsius iam tunc cum ex ore divino ferretur, animata suo privilegio ascendit in caelum commendans patri quae filius docuit.

Cyprian c. 28. Quid mirum, fratres dilectissimi, si oratio talis est quam deus docuit, qui magisterio suo omnem precem nostram salutari sermone breviavit? *Hoc iam per Esaiam prophetam fuerat ante praedictum,* cum plenus spiritu sancto de dei maiestate ac pietate loqueretur. Verbum consummans, inquit, et brevians in iustitia, *quoniam sermonem breviatum faciet deus in tote orbe terrae.* Nam cum dei sermo dominus noster Iesus Christus omnibus venerit et colligens doctos pariter et indoctos omni sexu adque aetati praecepta salutis ediderit, *praeceptorum suorum fecit grande conpendium, ut in disciplina caelesti discentium memoria non laboraret, sed quod esset simplici fidei necessarium velociter disceret . . .*

Nachdem die drei Autoren ein paar kurze Bemerkungen zu den Schlußworten des Gebetes: „Sondern erlöse uns von dem Bösen" gemacht haben, treffen sie noch in einem die Interpretation des Gebetes abschließenden Abschnitt zusammen. Chromatius sagt: „Alles also, was zum Glauben und unserm Heil nötig ist, ist so kurz im Herrengebet enthalten" und Tertullian ruft entsprechend aus: „Und diese paar kurzen Worte, wie viele Aussprüche der Propheten, der Evangelien, der Apostel, wie viele Reden des Herrn, Gleichnisse, Beispiele, Vorschriften werden in ihnen berührt." Cyprian berührt sich mit Chromatius noch näher, wenn er sagt: „Er schuf eine großartige Zusammen-

[1] significationem L — [2] venire L[Rand] — [3] Esaiam SL
[4] spiritus sanctus SL

Digitized by Google

fassung seiner Lehre, damit das Gedächtnis der Lernenden sich an der himmlischen Unterweisung nicht abmühe, sondern, was für den einfachen Glauben nötig sei, schnell lerne." Aber Cyprian schickt diesen Worten noch ein doppeltes voraus, einmal den Ausruf: „Was Wunder, geliebteste Brüder, wenn das Gebet derart ist, das Gott lehrte, der durch seine Unterweisung all unserm Flehen in heilsamem Gebet einen kurzen Ausdruck gab" und sodann einen Verweis auf das Wort des Propheten Jesaias, nach dem Gott ein kurzes Gebet auf dem Erdkreis schaffen werde. Die Jesaiasstelle wird auch von Chromatius zitiert, der erste Gedanke hat dagegen nur bei Tertullian eine Parallele: „Was Wunder? Gott allein konnte lehren, wie er gebeten sein wollte." Mit Tertullian trifft Cyprian auch darin zusammen, daß er wie dieser der Erklärung des Gebetes auch noch einen ganz ähnlichen Abschnitt vorausschickt, in dem das Vaterunser als breviarium totius evangelii oder conpendium caelestis doctrinae gefeiert wird. (Tert. c. 1; Cypr. c. 9.) Parallelen zwischen den drei Schriftstellern sind also offenbar wieder vorhanden; Schlüsse über ihr gegenseitiges Verhältnis lassen sich nicht ziehen.

IX

Chromatius 13, 1. Ad omnem nos iustitiae caelestis ac fidei perfectionem dominus instituit[1]. Vult enim nos sine hypocrisi sine aliquo studio laudis humanae omne opus divinae religionis implere. Prohibemur namque hypocritarum more orationes nostras omnibus iactanter ostendere, ne meritum gratiae amittamus. Dominus enim non simulatam ac iactantem, sed simplicem ac fidelem orationem requirit. Et ideo clauso ostio, id est, intra cordis ac conscientiae ipsius secretum a domino iubemur orare, ut ab eo qui secretorum et occultorum est cognitor recipiamus orationis occultae mercedem. *Religiosae enim mentis est, deum non clamore vel sono vocis, sed devotione animi ac fide cordis orare* secundum quod David in psalmo testatur dicens: Dicite in cordibus vestris et in cubilibus vestris compungimini. Invenimus denique *in libris regnorum Annam* illam sanctissimam huius evangelicae doctrinae praecepta complentem. Nam *cum sine aliquo vocis sono in cordis sui secreto in conspectu domini* fideliter orans desiderii sui preces effunderet, *statim exaudiri a domino meruit.* Sic et Danieli[2] cum tribus pueris occulte semper oranti[3] inter-

[1] intravit (am Rande: invitat forte legendum) S instruit L^{Text}
[2] Danielem S Daniel L — [3] orantibus SL^{Text}

Digitized by Google

pretationes somniorum[1] et revelationum secreta dominus scire concessit. Cornelius quoque necdum praeceptis evangelicis eruditus dum in *cubiculo*[2] secrete ac fideliter oraret[3], meruit vocem angeli sancti loquentis audire. Quid de Iona dicemus, qui non modo cubiculo sed utero beluae clausus in tantum orans meruit exaudiri, ut de profundo maris et de ventre tam immanis beluae incolumis ac vivus evaderet? Exauditus autem a deo est non quia voce, sed quia fide clamabat. Et ideo clamor vocis non est opus in oratione ad deum, quem scimus secreta cordis intueri, sed clamor fidei ac religiosae mentis intentio[4]. Unde non immerito in sequentibus dominus ait: Orantes autem nolite multum loqui sicut ethnici faciunt, putant enim, quod in multiloquio suo exaudiantur; nolite ergo similari eis. Scit enim pater vester quid vobis opus sit[5] antequam petatis ab eo. Ethnici enim homines putant multiloquentia verborum facilius se a domino impretare posse, quod postulant; sed hoc a nobis dominus non expectat. Vult potius, ut orationem nostram *non verbositate sermonis*, sed fide cordis ac iustitiae meritis commendemus, ei utique qui melius novit omnia, quae nobis necessaria sunt, et universa, quae postulaturi sumus, antequam loquamur agnoscit. Quantum denique distet inter multiloquacem et humilem ac simplicem orationem in pharisaeo illo et publicano habemus exemplum. *Nam pharisaei iactantis se in multiloquentia verborum reprobatur oratio, publicanus vero humilis ac submissus pro peccatis suis veniam postulans iustificatior iactante se pharisaeo descendit.* In quo completum invenimus id quod scriptum est: Oratio humilis nubes penetravit[6] perveniens ad deum, qui orantis precem audire consuevit, qui est benedictus in saecula. Amen.

Tertullian c. 1 und 17. . . . Consideremus itaque, benedicti, caelestem eius sophiam, inprimis de praecepto secrete adorandi, quo et fidem hominis exigebat, ut dei omnipotentis et conspectum et auditum sub tectis et in abditum etiam adesse confideret, et modestiam fidei desiderabat, ut, quem ubique audire et videre fideret, ei soli religionem suam offeret. Sequens sophia in sequenti praecepto perinde pertineat ad fidem et modestiam fidei, si *non agmine verborum* adeundum putemus ad dominum, quem ultro suis prospicere certi sumus. Et tamen brevitas ista, quod ad tertium sophiae gradum faciat, magnae ac beatae interpretationis substantia fulta est quantumque substringitur verbis, tantum diffunditur sensibus . . . (c. 17.) Atquin cum modestia et humilitate adorantes magis commendabimus deo preces nostras ne ipsis quidem manibus sublimius elatis, sed temperate ac probe elatis, ne vultu quidem in audaciam erecto. *Nam et ille publicanus, qui non tantum prece, sed et vultu humiliatus*

---

[1] somnii SL — [2] cubiculo + suo SL
[3] orat SL — [4] devotio SL^{Text}
[5] opus sit vobis SL — [6] penetrat nubes S

Digitized by Google

atque deiectus orabat, iustificatior pharisaeo procacissimo discessit. Sonos etiam vocis subiectos esse oportet, aut quantis arteriis opus est, si pro sono audiamur? Deus autem non vocis, sed cordis auditor est, sicut conspector. Daemonium oraculi Pythii, et mutum, inquit, intellego et non loquentem exaudio. Dei aures sonum expectant? Quomodo ergo oratio lonae de imo ventre ceti per tantae bestiae viscera ab ipsis abyssis per tantam aequoris molem ad caelum potuit evadere? Quid amplius referent isti qui clarius adorant, nisi quod proximis obstrepunt? Immo prodendo petitiones suas quid minus faciunt, quam si in publico orent?

Cyprian c. 4 ff. Sit autem orantibus sermo et precatio cum disciplina, quietem continens et pudorem. Cogitemus nos sub conspectu dei stare. Placendum est divinis oculis et habitu corporis et modo vocis. *Nam ut inpudentis est clamoribus strepere, ita contra congruit verecundo modestis precibus orare.* Denique magisterio suo dominus secrete orare nos praecepit, in abditis et semotis locis, *in cubiculis ipsis,* quod magis convenit fidei, ut sciamus deum ubique esse praesentem, audire omnes et videre et maiestatis suae plenitudine in abdita quoque et occulta penetrare . . . Et quando in unum cum fratribus convenimus et sacrificia divina cum dei sacerdote celebramus, verecundiae et disciplinae memores esse debemus, non passim ventilare preces nostras inconditis vocibus nec petitionem commendandam modeste deo *tumultuosa loquacitate* iactare, quia deus non vocis sed cordis auditor est, nec admonendus est clamoribus qui cogitationes videt probante domino et dicente: Quid cogitatis nequam in cordibus vestris? Et alio loco: Et scient omnes ecclesiae quia ego sum scrutator renis et cordis. (c. 5.) Quod *Anna in primo regnorum libro* ecclesiae typum portans custodit et servat, *quae deum non clamosa petitione sed tacite et modeste intra ipsas pectoris latebras precabatur. Loquebatur prece occulta sed manifesta fide loquebatur non voce sed corde,* quia sic dominum sciebat audire, *et inpetravit efficaciter quod petit,* quia fideliter postulavit. Declarat scriptura divina quae dicit: Loquebatur in corde suo et labia eius movebantur et vox eius non audiebatur, et exaudivit eam dominus. Item legimus in psalmis: Dicite in cordibus vestris et in cubilibus vestris conpungimini. Per Hieremiam quoque haec eadem spiritus sanctus suggerit et docet dicens: In sensu autem tibi debet adorari, domine. (c. 6.) Adorans autem, fratres dilectissimi, nec illud ignoret, quemadmodum in templo cum pharisaeo publicanus oraverit. Non adlevatis in caelum inpudenter oculis nec manibus insolenter erectis, *pectus suum pulsans et peccata intus inclusa contestans divinae misericordiae inplorabat auxilium, et cum sibi pharisaeus placeret, sanctificari hic magis meruit qui sic rogavit, qui spem salutis non in fiducia innocentiae suae posuit, cum innocens nemo sit, sed peccata confessus humiliter oravit,* et exaudivit orantem qui humilibus ignoscit.

Digitized by Google

Außerhalb der Interpretation des Herrengebetes berühren sich die drei Schriftsteller nur an einer Stelle. Chromatius führt zur Erklärung der das Vaterunser bei Matthäus einleitenden Verse (VI 5—8) aus: Wir sollen nicht beten, um von den Menschen gelobt und gerühmt zu werden, sondern in der Kammer unseres Herzens still in Hingebung und Glauben vor Gott treten. Hanna, Cornelius und Jonas können uns Vorbilder sein. Auch sollen wir nicht wie die Heiden mit großem Wortschwall zu dem Gotte beten, der da weiß, wessen wir bedürfen, ehe wir ihn bitten. Ging doch auch der Zöllner im Gleichnis gerechtfertigt hinab vor dem Pharisäer. — Entsprechend legt Cyprian, bevor er zu der Erklärung des Gebetes schreitet, dar, daß wir still, bescheiden, im Verborgenen und kurz beten sollen nach Art der Hanna und des Zöllners. — Tertullian bietet die Gedanken des Chromatius an zwei verschiedenen Stellen seiner Schrift. Gleich zu Beginn führt er ähnlich wie Chromatius und Cyprian aus, daß wir im Verborgenen und mit wenig Worten beten sollen; die Beispiele vom Zöllner und Jonas für die rechte Weise des Gebetes bringt er jedoch in anderem Zusammenhang erst c. 17. Dem Wortlaut nach steht Chromatius dem Tertullian bedeutend näher als dem Cyprian. Bei Besprechung des Gleichnisses vom Pharisäer und Zöllner sagt er: „Der Zöllner aber, der demütig und bescheiden um Vergebung seiner Sünden bat, ging gerechtfertigter hinab als der sich brüstende Pharisäer", und genau entsprechend schreibt Tertullian: „Der bekannte Zöllner, der nicht nur in seiner Bitte, sondern auch in seiner Miene demütig und gebeugt war, da er betete, ging gerechtfertigt hinab vor dem übermütigen Pharisäer". Cyprian weicht stark ab: „An seine Brust schlagend und die darinnen eingeschlossenen Sünden bekennend, fleht er die Hilfe des göttlichen Erbarmens an. Und während der Pharisäer sich selbst gefiel, verdiente dieser mehr geheiligt zu werden, er, der so flehte, der die Hoffnung auf das Heil nicht in die Sicherheit seiner Unschuld setzte, da doch niemand unschuldig ist, sondern seine Sünden bekannte und demütig betete." Chromatius geht also in der Komposition mit Cyprian, in der Formulierung des Gedankens mit Tertullian. Auch dies spricht sehr entschieden für die Annahme einer gemeinsamen Quelle. Das Beispiel von Jonas, der im Leibe des Fisches betet, findet

Digitized by Google

sich bei Cyprian überhaupt nicht. Es stellt den einzigen sichern Fall dar, in dem sich bei Chromatius ein dem Tertullian eigentümlicher Gedanke wiederfindet.

Das Fehlen jeglichen oder doch jeglichen nennenswerten Sondergutes des Tertullian bei Chromatius ist aber im höchsten Grade beachtenswert; denn es beweist, daß Chromatius Tertullian auf keinen Fall benutzt. Die eben erwähnte Ausnahme darf uns an diesem Schluß um so weniger irre machen, als auch abgesehen von dem, was soeben auseinandergesetzt ist, in ihr direkte Abhängigkeit des Chromatius von Tertullian höchst unwahrscheinlich ist. Chromatius schreibt einen Kommentar; es ist denkbar, daß er bei der Interpretation des Herrengebetes zu einer größeren Schrift über dieses Gebet greift, es ist auch nicht ausgeschlossen, daß, falls diese Schrift die dem Gebet vorangehenden Worte mit erklärt, er auch diesen Abschnitt mitverwertet; aber in unserm Falle müßte er mehr tun, da die Interpretation der Worte Matth. VI 5. 6 sich bei Tertullian c. 1 findet, während das Jonasbeispiel c. 17 in einem Zusammenhang steht, der von der äußern Gebetshaltung redet und Matth. VI 5. 6 nicht einmal zitiert. Chromatius müßte also nicht nur Tertullian c. 1 benutzt haben, sondern auch erkannt haben, daß das c. 17 Gebrachte zur Erklärung von Matth. VI 5. 6 gut verwertbar sei. Der Fall muß zumal bei der Arbeitsweise des Chromatius so lange als unwahrscheinlich gelten, als nicht andere gewichtige Gründe für die Bekanntschaft des Chromatius mit Tertullian sprechen. Da solche Gründe nicht existieren, werden wir an dem oben formulierten Schluß festhalten: Chromatius benutzt auf keinen Fall Tertullian.[1])

[1]) Auf drei Stellen, in denen Sondergut des Tertullian mehr scheinbar als wirklich steckt, sei hier noch kurz hingewiesen. Zunächst entsprechen in Tabelle I den Worten des Chromatius: Par quoque et hic intelligentiae ratio die des Tertullian: Secundum hanc formam subiungimus. Aber hier handelt es sich um eine bloße Übergangsformel, die sich bei der Bitte um das Kommen des Reiches sowohl bei Chromatius als bei Tertullian als bei Cyprian in ähnlicher Form findet, und für die Abhängigkeit des Chromatius von Tertullian nichts beweisen kann. Ähnlich liegt der Fall in Tabelle VIII, wo sowohl Tertullian als Chromatius im Gegensatz zu Cyprian den Gedanken, daß das Herrengebet alles dem Christen nötige umfasse, weiter ausführen. Die Art der Ausführung ist verschieden; sie kann selbständig erfolgt sein.

Digitized by Google

Die Annahme aber, daß Chromatius nur Cyprian benutzt habe, hat sich uns schon als unmöglich erwiesen. Sie ist durch alle die Stellen ausgeschlossen, an denen Chromatius innerhalb des allen drei Autoren gemeinsamen Gutes mit Tertullian gegen Cyprian geht. Der eine Fall ist soeben hervorgehoben worden, ein anderer fand sich in Tabelle II, wo nur Cyprian Johannes I 12 in der gewöhnlichen Form zitierte, während Tertullian und Chromatius in gleicher Weise von dem üblichen Evangelientext abwichen; entsprechend boten nur Tertullian und Chromatius in Tabelle V den Gedanken, daß der Christ allen Luxus vermeidend nur um das tägliche Brot bitten soll in übereinstimmender Fassung; Cyprian hatte ihm eine andere Form gegeben; schließlich ging in Tabelle I Chromatius nicht nur mit Tertullian gegen Cyprian, sondern schien sogar den bei Tertullian und Cyprian zerstörten Quellentext allein noch rein bewahrt zu haben. So werden wir auch von diesem Gesichtspunkt aus zu der Schlußfolgerung gedrängt, daß Chromatius, Tertullian und Cyprian eine gemeinsame Quelle ausschreiben.

Ich fasse zusammen. Unsere Untersuchung hat bisher ergeben: I. Tertullian benutzt auf jeden Fall bei seiner Interpretation eine schriftliche Quelle. Seine Ausführungen machen öfter den Eindruck von Exzerpten und sind infolge dieser Entstehungsweise mindestens in einem Falle geradezu sinnlos. II. Cyprian scheint eine von Tertullian verschiedene Quellenschrift vor sich zu haben, selbst wenn er zeitweilig Tertullian selbst ausschreiben sollte. III. Daß die von Tertullian und Cyprian benutzten Quellen identisch sind, ist nicht nur von vornherein wahrscheinlich, sondern auch dadurch zu beweisen, daß Tertullian zeitweilig Cyprian gegenüber offenbar sekundär ist. Cyprian bietet nicht nur einen glatten Text, wo Tertullian fast unerträglich hart ist, sondern bei ihm erscheinen auch Gedanken, die bei Tertullian unvermittelt und unverständlich auftauchen, an ihrem richtigen Platz und mitten in einem festen Gedankengefüge stehend, ja Tertullian wird in seinen Ausführungen erst durch Heranziehung von Cyprian verständlich oder wirft Gedanken durcheinander, die bei

Die Erwähnung des Abraham bei Interpretation der sechsten Bitte (Tabelle VII) schließlich kann direkte Abhängigkeit des Chromatius von Tertullian ebenfalls nicht erweisen; vgl. das oben S. 22 zu der Stelle Gesagte.

Digitized by Google

Cyprian noch klar geschieden sind. IV. Auch Chromatius benutzt die von Tertullian und Cyprian ausgeschriebene Quelle, und hat zeitweilig den von den beiden andern Autoren zerstörten Quellentext rein bewahrt. Obwohl fast sein ganzes Gut sich bei Cyprian wiederfindet, gewinnt man doch nie den Eindruck ein Exzerpt aus Cyprian oder gar eine Kompilation aus Tertullian und Cyprian vor sich zu haben; vielmehr beweist der Mangel an Sondergut des Tertullian bei ihm, daß er Tertullian überhaupt nicht benutzt, und sein Zusammengehen mit Tertullian gegen Cyprian, daß auch er die den Abhandlungen des Tertullian und Cyprian zugrunde liegende Quelle ausschreibt. Die Quelle muß griechisch abgefaßt gewesen sein.

Angesichts der Tatsachen, daß einmal Chromatius Sondergut des Cyprian enthält, und sodann Tertullian und Cyprian öfter zusammentreffen ohne Chromatius neben sich zu haben, könnten die zwei Fragen aufgeworfen werden, ob Chromatius neben der Quellenschrift auch Cyprian, und Cyprian in gleicher Weise Tertullian benutzt hat. Erstere läßt sich nicht zu sicherer Entscheidung bringen. Aber es ist an sich wenig wahrscheinlich, daß Chromatius zur Abfassung seines Kommentars eine so umfangreiche Schrift wie die des Cyprian herangezogen haben sollte. Ein Grund dies anzunehmen liegt um so weniger vor als die Menge des von ihm gebotenen Sondergutes des Cyprian gering ist. Was aber die zweite Frage angeht, so ist eine Benutzung des Tertullian durch Cyprian aus allgemeinen Gründen wahrscheinlich; denn bei dem Verhältnis, in dem beide Schriftsteller zueinander stehen, ist die Annahme, daß Cyprian des Tertullian Schrift gekannt habe, kaum zu umgehen, die, daß er sie wenigstens oberflächlich benutzt habe, natürlich. Um so auffallender und interessanter ist es, daß, abgesehen von der Erklärung des Herrengebetes und jenen Kapiteln (Tert. c. 17 = Cypr. c. 4—6), die, wie oben erkannt, aus einem andern exegetischen Zusammenhang von beiden Autoren übernommen sind, Beziehungen zwischen den Schriften beider kaum existieren. Benson führt in seiner Cyprianbiographie[1]) allerdings auch aus diesen Abschnitten zwei angeblich parallele Stellen auf: Zunächst Tertullian c. 25: „... na-

[1]) E. Benson: Cyprian his life, his times, his work. London 1897. p. 278.

Digitized by Google

türlich mit Ausnahme der durch das Gesetz gebotenen Gebete, die wir ohne besondere Mahnung bei Beginn des Tages und der Nacht schuldig sind" und Cypr. c. 35: „ebenso muß man bei dem Untergang der Sonne und am Schluß des Tages wieder beten". Aber hier handelt es sich nur um eine bei den Christen herrschende Sitte, die beide Autoren auch unabhängig voneinander erwähnen könnten. Sodann Tertullian c. 25: „. . . auch die Beobachtung gewisser Stunden . . „ welche die Zeitabschnitte des Tages bezeichnen, die dritte, sechste und neunte, welche auch, wie man sich überzeugen kann, in der Schrift besonders ausgezeichnet sind. Zum ersten Mal wurde der heilige Geist in der Versammlung der Jünger um die dritte Stunde ausgegossen. Petrus war an dem Tage, als er die Vision von der Gemeinschaft aller in jenem Gefäße hatte, um die sechste Stunde in das Obergemach gestiegen, um zu beten . . . was schon von Daniel, wie wir lesen, beobachtet wurde . . . " Mit dieser Stelle vergleicht Benson Cyprian c. 34: „Bei der Verrichtung des Gebetes finden wir aber, daß die drei Jünglinge mit Daniel . . . die dritte, sechste und neunte Stunde eingehalten haben . . . diese Abstände der (Gebets)stunden haben die Anbeter Gottes schon vor alters im Geiste festgesetzt und sie hielten sie inne in den zum Gebet bestimmten und verordneten Zeiten . . . um die dritte Stunde kam der heilige Geist herab . . . ebenso wurde Petrus, als er um die sechste Stunde oben auf das Dach hinaufstieg, durch ein Zeichen und durch die mahnende Stimme Gottes belehrt, daß er alle zu der Gnade des Heils zuließe . . ." Aber die Erwähnung der drei Gebetsstunden kann an und für sich natürlich ebenso wenig wie die des Morgen- und Abendgebetes literarische Beziehungen beweisen, und ihre Wertung ist doch keineswegs die gleiche. Denn während Tertullian das dreimalige Gebet an sich mit trinitarischen Vorstellungen in Verbindung bringt, setzt Cyprian die Zahl der Stunden zwischen je zwei Gebetsstunden in Zusammenhang mit der Trinität, und während Tertullian sagt, daß die Gebetsstunden im Neuen Testament nur zufällig ausgezeichnet würden, der neutestamentliche Brauch uns aber trotzdem vorbildlich sein könnte, und nur anhangsweise auf den entsprechend der Sitte Israels die Stunden einhaltenden Daniel verweist, sagt Cyprian, von vornherein auf Daniel reflektierend, daß die Stunden von alters her

Digitized by Google

eingehalten, aber erst in der Zeit des Neuen Testamentes in ihrer geheimnisvollen Bedeutung erkannt worden seien. So bleiben in ähnlicher, aber doch verschiedener Umgebung als Punkte, an denen Tertullian und Cyprian sich direkt berühren, nur die Beispiele von Daniel, der Ausgießung des heiligen Geistes und der Vision des Petrus; denn das Beispiel für die dritte Gebetsstunde ist bei beiden schon wieder verschieden gewählt: Cyprian verweist hier wenig geschickt auf den von der sechsten bis zur neunten Stunde am Kreuz hängenden Heiland, während Tertullian passend an die um die neunte Stunde zum Tempel gehenden Jünger erinnert. Es fällt schwer anzunehmen, daß Cyprian diese Schlimmbesserung mit Bewußtsein vorgenommen hat. Als er seinen Traktat schrieb, wird es wohl schon einige Zeit her gewesen sein, daß er den des Tertullian gelesen hatte, so daß er sich nur noch ungefähr der Ausführungen seines Lehrers erinnerte. Nur für die eigentliche Erklärung des Herrengebetes hat er ihn vielleicht wieder nachgeschlagen. Benson a. a. O. 276 ff. hat Stellen gesammelt, an denen beide Autoren in ihr mehr oder minder wörtlich zusammentreffen. Am beachtenswertesten sind folgende Fälle:

Tert. c. 17: deus autem non vocis sed cordis auditor est. Vgl. Cypr. c. 4: quia deus non vocis sed cordis auditor est.

Tert. c. 5: veniat quoque regnum tuum . . . in nobis scilicet. Nam deus quando non regnat? Vgl. Cypr. c. 13: regnum etiam dei repraesentari nobis petimus . . . nam deus quando non regnat?

Tert. c. 4: quae ut implere possimus, opus est dei voluntate. Vgl. Cypr. c. 14: quae ut fiat in nobis opus est dei voluntate, id est ope eius et protectione.

Daß Cyprian in der Vaterunsererklärung wesentliches aus Tertullians Schrift entnommen hat, wird man trotzdem nicht anzunehmen brauchen. Auch in den Abschnitten, wo die beiden zusammengehen, ohne Chromatius neben sich zu haben, kann Quellgut stecken; S. 10 f. ist es wenigstens für einen Fall wahrscheinlich gemacht worden.

Im Morgenland ist unsere Quelle vielleicht schon dem Origenes bekannt gewesen. Dieser beginnt nämlich seine Ausführungen zu der Erklärung der Bitte um das tägliche Brot (περὶ εὐχῆς 27) folgendermaßen: „Da manche annehmen, wir

Digitized by Google

würden angewiesen, um das leibliche Brot zu beten, so ist es der Mühe wert, ihre falsche Ansicht hierdurch zu widerlegen und das richtige betreffs des ἐπιούσιος ἄρτος festzustellen. Man muß nun zu ihnen sagen: „Wie sollte derjenige, der um Himmlisches und Großes zu bitten befiehlt, da das für unsern Leib gegebene Brot weder etwas Himmlisches noch die Bitte darum eine große Bitte ist, gleich als ob er nach ihrer Meinung vergessen hätte, was er gelehrt hat, befehlen, um Irdisches und Kleines Gebet vor den Vater zu bringen." Mit dieser Stelle muß zusammengehalten werden, was Origenes c. 16, 2 sagt: „Jeder also, der das Irdische und Kleine von Gott erbittet, hört nicht auf den, der befiehlt, Himmlisches und Großes von dem Gott zu erbitten, der nichts Irdisches und Kleines zu geben verstehe. Wenn aber jemand das dagegen anführt, was infolge von Gebet den Heiligen in leiblicher Beziehung geschenkt ist, ja sogar das Wort des Evangeliums, das da lehrt, daß uns das Irdische und Kleine beigegeben werde, so ist ihm zu erwidern . . ." Die Zusammenstellung der beiden Stellen läßt erwägen, ob Origenes etwa gegen Exegeten Front macht, welche die vierte Bitte vom irdischen Brot deuteten und sich in diesem Zusammenhang auf ein Herrenwort beriefen, das c. 14, 1 vollständig in der Form zitiert ist: „Bittet um das Große, und das Kleine wird euch beigegeben werden, und bittet um das Himmlische, und das Irdische wird euch beigegeben werden". Origenes würde sehr geschickt gegen seine Gegner kämpfen, indem er ihr eigenes Beweismaterial gegen sie verwendete. Die Quelle aber, gegen die Origenes hier polemisierte, würde, wenn nicht alles täuscht, die Vorlage des Tertullian sein; denn dieser führt c. 6 aus, die himmlische Weisheit habe es auf das beste geordnet, daß auf die Bitten um das Himmlische auch die um das Irdische folgte; denn auch der Herr habe gesagt: „Suchet zunächst das Reich Gottes, und dann wird euch auch dieses beigegeben werden"; er tut etwa das, was die Gegner des Origenes eventuell getan haben, nur daß er das apokryphe Zitat durch das entsprechende kanonische ersetzt hat.

Bei der viel bedeutenderen und selbständigeren Art des Origenes können wir nicht erwarten, daß er die Quelle, gegen die er hier möglicherweise polemisiert, sonst in der Weise der

Digitized by Google

drei Lateiner ausgeschrieben habe. Nur um Reminiszenzen an sie könnte es sich bei ihm handeln. Eine solche würde sich zeigen, wenn er ebenso wie Chromatius, Tertullian und Cyprian für die zweite Bitte neben andern auch die Deutung bietet: Dein Wille geschehe unter den irdisch Gesinnten, wie unter den himmlisch Gesinnten (c. 26, 6). Denn diese Erklärung ist sonst außerordentlich selten. Sie fehlt in den Auslegungen der Bitte bei Petrus von Laodicea (Heinrici Beiträge III 110), Cyrill von Jerusalem (Mg. 33, 1120), Hieronymus (Mg. 26, 43), Johannes Chrysostomus (Mg. 57, 279), Gregor von Nyssa (Mg. 44, 1161), Maximus Confessor (Mg. 90, 896), Euthymius Zigabenus (Mg. 129, 236), Theophylact (Mg. 123, 205) und in dem opus imperfectum (Mg. 56, 712); Venantius Fortunatus (Mg. 88, 317) und Augustin (Mg. 34, 1279), die sie kennen, sind deutlich von Tertullian und Cyprian abhängig. Sonst geht Origenes mit Chromatius zusammen, wenn er den Spruch: Gehe in dein Kämmerlein und bete zu deinem Vater im Verborgenen, auf das Gebet im Herzenskämmerlein deutet, und berührt sich mit allen drei Autoren, wenn er zu der ersten Bitte zunächst den Einwand bringt, wie eine Heiligung des Namens Gottes denn möglich sei, da dieser doch an sich heilig sei. In Bibelzitaten trifft er mit den Lateinern bei Erklärung der vierten und fünften Bitte zusammen; zu der sechsten Bitte verweist auch er (30, 2) auf die Geschichte des Hiob. Verblaßte Erinnerung an einst Gelesenes könnte auch vorliegen, wenn er bei Erklärung der Gebetsanrede (22, 2) auf Röm. VIII 15 verweist: „Denn nicht habt ihr einen Geist der Knechtschaft empfangen zur Furcht, sondern ihr habt einen Geist der Kindschaft empfangen, durch den wir rufen: Abba, Vater." Chromatius führt das ganz ähnliche Paulus-wort an (Gal. IV 6): „Da ihr aber Söhne Gottes seid, schickte Gott den Geist seines Sohnes in eure Herzen, der da schreit: Abba, Vater."

Daß die somit von Tertullian, Cyprian und Chromatius ausgeschriebene, aber vielleicht auch dem Origenes bekannte Quelle griechisch abgefaßt war, hat sich uns schon S. 21 ergeben. In gewissem Sinne bestätigt wird es dadurch, daß Chromatius auch zu Matthäus V 1. 2 deutlich eine griechische Quelle benutzt; er sagt, der Herr sei auf den Ölberg gestiegen ut per

Digitized by Google

ipsius vocabuli significationem divinum misericordiae suae munus ostenderet; der letzte Satz wird erst dann verständlich, wenn er als Übersetzung eines Originals gefaßt wird, in dem mit dem Gleichklang ἔλαιον und ἔλεος gespielt wurde. Übersetzungsvarianten vermag ich, von dem S. 21 besprochenen Fall abgesehen, mit Sicherheit nicht nachzuweisen. Möglicherweise wird man welche in den folgenden Fällen erblicken dürfen:

I. In dem allen drei Autoren gemeinsamen Gut:

Tab. I. Chrom.: sed, ut in nobis voluntas eius fiat, oramus — Tert.: sed in omnibus petimus fieri voluntatem eius — Cypr.: oramus et petimus ut fiat in nobis voluntas dei.

Ebenda. Chrom.: non enim quisquam est, qui obsistere et contradicere deo possit, ne quod velit faciat. — Tert.: non quod aliquis obsistat, quo minus voluntas dei fiat. — Cypr.: nam deo quis obsistit quominus quod velit faciat.

Tab. III. Chrom.: postulamus, ut in nobis sanctificetur. — Tert.: petimus, ut sanctificetur in nobis. — Cypr.: petamus a domino, ut nomen eius sanctificetur in nobis.

II. In dem nur Chromatius und Cyprian gemeinsamen Gut:

Tab. I. Chrom.: ut sicut in caelo, id est in sanctis ac caelestibus hominibus, dei voluntas impletur, ita quoque in terra, id est in his, qui necdum crediderunt . . . — Cypr.: ut quomodo in caelo id est in nobis, per fidem nostram voluntas dei facta est ut essemus e caelo, ita et in terra hoc est in crede<re nole>ntibus fiat voluntas dei

Tab. IV. Chrom.: (optamus) ut illud regnum, id est caeleste, quod nobis promisit, adveniat. — Cypr.: nostrum regnum petimus advenire a deo nobis repromissum.

Tab. V. Chrom.: ne aliquo interveniente peccato a corpore domini separemur. — Cypr.: ne . . . intercedente aliquo graviore delicto . . . a Christi corpore separemur.[1])

[1]) In dem nur Tertullian und Cyprian gemeinsamen Gut lassen sich Übersetzungsvarianten noch viel weniger auch nur wahrscheinlich machen. Oder darf man solche in folgenden zwei Fällen erblicken?

Tab. I. Tert.: dominus quoque cum sub instantiam passionis infirmi-

Digitized by Google

Wir dürfen nun die Frage nach dem Autor der nachgewiesenen Quellenschrift aufwerfen. Der Versuch, sie zu beantworten, ist nicht von vornherein aussichtslos, da sein Werk sich einer gewissen Berühmtheit erfreut haben muß. Sonst wäre es kaum zu so verschiedenen Zeiten und in so verschiedenen Gegenden benutzt worden. Daß es sich um eine literarisch verbreitete Homilie handelt, ist daher nicht wahrscheinlich. Aber auch unter den Kommentaren kommen die gnostischen für uns kaum in Betracht, da wenigstens Chromatius sie wohl schwerlich benutzt haben würde. Ernstlich in Frage kommen dagegen die Werke des Papias, Theophilus von Antiochien und Clemens Alexandrinus. Eine Entscheidung zwischen ihnen scheint zunächst nicht leicht zu sein. Denn Erwägungen wie die, daß einerseits die Hypotyposen des Clemens nach allem was wir wissen in der Interpretation kürzer und glossematischer als unsere Schrift wären [1]), und der Chiliast Papias sich wohl anders zu der zweiten Bitte ausgesprochen haben wird, wie unsere Quelle es getan zu haben scheint, andererseits Theophilus auch sonst dem Tertullian bekannt ist [2]), sind zu unbestimmt, als daß sie uns wesentlich förderten. Da hilft uns Hieronymus weiter. Denn dieser benutzt in seinem Matthäuskommentar gleichfalls die Tertullian, Cyprian und Chromatius vorliegende Schrift. Beweisend ist hier eine Stelle in der Erklärung der zweiten Bitte. Hieronymus sagt: Simulque et hoc attendendum, quod grandis audaciae sit, et purae conscientiae, regnum dei postulare et iudicium non timere. Er geht damit deutlich auf denselben griechischen Text zurück wie Chromatius, der entsprechend bemerkt: Sed magnae fiduciae et sincerae conscientiae est, hoc domini regnum

tatem carnis demonstrare iam in sua carne voluisset . . . — Cypr.: denique et dominus infirmitatem hominis quem portabat ostendens ait . . .

Tab. IX. Tert.: ne ipsis quidem manibus sublimius elatis, sed temperate ac probe elatis, ne vultu quidem in audaciam erecto . . . — Cypr.: non adlevatis in caelum inpudenter oculis nec manibus insolenter erectis.

[1]) Vgl. Th. Zahn: Forschungen III 133 ff.

[2]) Vgl. A. Harnack in T. U. I 294 ff.; Zahn: Forschungen II 125, Kanonsgesch. II 420, Z. f. K. G. IX 221 ff; Waitz: Das pseudotertullianische Gedicht adversus Marcionem 67 ff.; A. Hauck in RE [3]XIX 669.

Digitized by Google

ut adveniat confidenter optare. Die Quellen des Matthäuskommentars sind uns aber durch des Hieronymus eigene Angabe bekannt. In der Vorrede erklärt er „vor vielen Jahren" gelesen zu haben: des Origenes 25 Bände über Matthäus und ebenso viele Homilien von ihm, sowie die Kommentare des Theophilus von Antiochien, ferner die Werke des Hippolyt, Theodor von Heraclea, Apollinaris von Laodicea, Didymus von Alexandrien, Hilarius, Victorinus und Fortunatianus. In dieser Liste ist Theophilus der einzige Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts und somit der einzige der außer von Hieronymus und Chromatius, auch schon von Tertullian und Cyprian benutzt werden konnte. Ihm muß daher die deren Schriften zugrunde liegende Vaterunserinterpretation zugeschrieben werden. Wie stark das restlose Aufgehen unserer Rechnung für die Richtigkeit unserer Lösung beweist, braucht nur angedeutet zu werden.

Abgesehen von der zitierten entscheidenden Stelle sind die Berührungen des Hieronymus mit den anderen Autoren in der Erklärung des Herrengebetes wenig zahlreich und deutlich. Die Interpretation des Hieronymus ist zu kurz, als daß in ihr charakteristische Parallelen klar hervortreten könnten, und erstreckt sich überdies nur über die vier ersten Bitten. Von der fünften Bitte an hat Hieronymus, die Integrität unseres Textes vorausgesetzt, nichts mehr anzumerken gehabt. Im einzelnen liegt die Sache etwa folgendermaßen.

Wenn Hieronymus das Herrenwort vom Gebet im Kämmerlein (Matth. VI 6) auf das Gebet im Herzenskämmerlein deutet und dabei auf das Beispiel der Hanna verweist, so läßt sich nicht entscheiden, ob er von Theophilus oder von Origenes abhängig ist[1]). — Bei der Erklärung des folgenden Verses 7 scheint er hingegen, wenn er nicht etwa Tertullians oder Cyprians Erklärung im Kopfe hat, aus Theophilus zu schöpfen; er schreibt mit Tertullian und Cyprian: Deus enim non verborum sed cordis auditor est. — In der Erklärung von V. 8 ist er von Origenes abhängig, wenn er eine Entgegnung auf die Behaup-

[1]) Leider sind uns die Kommentare und Homilien des Origenes zum Herrengebet nicht erhalten; zur Kenntnis seiner Gedanken sind wir einzig auf seine Schrift *Περὶ εὐχῆς* angewiesen.

Digitized by Google

tung sucht, das Gebet sei unnütz, da Gott doch wisse, wessen wir bedürfen, ehe wir ihn bäten (Orig. c. 5). — Zu der Gebetsanrede bemerkt er nur: „Indem man Vater sagt, bekennt man sich als seinen Sohn"; er geht damit vielleicht auf die bei Cyprian erhaltene Ausführung zurück, nach der in den Worten: „Vater unser, der du bist im Himmel" ein Verzicht auf den irdischen Vater und ein Bekenntnis zu Gott als dem wahren Vater liegt; auch Tertullian findet in diesen Worten ein „testimonium dei" und ein „meritum fidei". — Zu der Bitte: „Geheiligt werde dein Name" bemerkt er kurz: „Nicht in dir, sondern in uns. Denn wenn wegen der Sünder der Name Gottes gelästert wird unter den Heiden, so wird er im Gegensatz hierzu wegen der Gerechten geheiligt." Über die Quellen der wenigen Zeilen läßt sich wieder nichts bestimmtes ausmachen. Die Berührung mit der Erklärung des Cyrill von Jerusalem (Cat. Myst. V 12) ist auffallend. — Zu der Bitte um das Kommen des Reiches sagt er, bevor er den oben zitierten deutlich auf Theophilus zurückgehenden Satz bietet: „Man bittet entweder allgemein für die Herrschaft über die ganze Welt, daß der Teufel in der Welt zu herrschen aufhöre, oder daß in einem jeden von uns Gott herrschen möge, und nicht die Sünde herrsche im sterblichen Körper der Menschen." Quelle scheint Origenes, der (c. 25) unter Verweis auf dieselbe Stelle des Römerbriefes (VI 12) ausführt: Das Reich Gottes ist die Herrschaft Gottes und Christi in unserem Innern. Diesem Reiche entspricht in der Welt das Reich des Satans und der Sünde. Wir müssen aber beständig um das Kommen des Reiches Gottes bitten, da es vollkommen auf Erden doch nie zu uns kommt, und andererseits müssen wir beständig gegen die Sünde kämpfen, da das Reich Gottes und das der Sünde sich ausschließen. In der ersten der von Hieronymus gebotenen Erklärungen mag auch eine Erinnerung an Theophilus vorliegen. — Zu der Bitte: „Es geschehe dein Wille, wie im Himmel also auch auf Erden" bemerkt Hieronymus: „Damit, wie die Engel dir schuldlos dienen in den Himmeln, so auch die Menschen (dir) auf der Erde dienen mögen. Die mögen bei diesem Spruch erröten, die lügnerisch den täglichen Sturz (der Engel) lehren. Denn was nützt uns die Ähnlichkeit mit dem Himmel, wenn es im Himmel Sünde

Digitized by Google

gibt." Die in den zwei letzten Sätzen geübte Polemik erscheint wieder durch die Erklärung des Origenes bedingt, der bei Besprechung der Bitte die Frage aufwirft (c. 26, 3 ff.), wie der Wille Gottes denn im Himmel geschehe, da doch dort auch böse Geister seien. Die positive Erklärung des Hieronymus findet sich bei Origenes ebenso wie bei Tertullian, Cyprian und Chromatius. — In der Erklärung der vierten Bitte ist Hieronymus ausführlicher. Er bringt eine kurze Untersuchung über das Wort ἐπιούσιος, in der er, wie der Verweis auf das Hebräerevangelium zeigt, auch Eigenes bietet. Den Theophilus exzerpiert er, wenn er zum Schluß sagt: „Andere glauben einfach, daß entsprechend dem Worte des Apostels: „Wenn wir Unterhalt und Kleidung haben, so sind wir damit zufrieden" die Heiligen nur für die im Augenblick nötige Speise sorgten, weswegen auch im folgenden geboten sei: „Sorget nicht für den folgenden Tag."[1])

Daß Theophilus von Antiochien der Autor der nachgewiesenen Quellenschrift ist, wird als erwiesen betrachtet werden können. Hingegen muß, um zu erkennen, wo diese Quelle am relativ reinsten erhalten ist, noch kurz dargelegt werden, in welcher Weise die einzelnen Autoren ihre Quelle behandelt haben. Für Hieronymus und eventuell auch Origenes ist dies bereits geschehen.

Sonst hat sich aus unserer ganzen Untersuchung klar ergeben, daß Chromatius sehr unselbständig gearbeitet hat. Fast alle Gedanken dieses Schriftstellers finden sich bei einem der andern Autoren wieder und müssen daher schon in der gemeinsamen Quelle gestanden haben. Die Verarbeitung des zum Teil doppelt ausgeschriebenen[2]) Materials ist äußerst oberflächlich. Bisweilen werden wir in dem Kommentar des Chromatius nicht viel mehr als eine Übersetzung der Arbeit des Theophilus vor

---

[1]) Zu den Parallelen, die sich zwischen Hieronymus und Chromatius außerhalb der Interpretation des Vaterunser finden, vgl. Anhang II S. 47 ff.

[2]) So z. B. Tab. II: Quanta misericordia eius et pietas quae . . . Quanta domini misericordia! — Quasi filii dei agere et conversari debemus . . Et ideo quasi filii dei ambulare debemus; Tab. III: Non quod ab aliquo nomen dei sanctificari possit, cum omnes sanctificet ipse. . . Verum non eget aliqua sanctificatione ille, qui fons est sanctitatis aeternae.

Digitized by Google

uns haben. Die oben besprochene Glosse über den Namen des Ölbergs, die obwohl nur im Griechischen verständlich, dennoch in das Lateinische und zwar ohne jeden erklärenden Zusatz übertragen ist, zeigt dies deutlich. Zu seiner Vorlage hinzugefügt hat der Bischof eigentlich nur eine große Anzahl von Bibelstellen. Hingegen hat er möglicherweise verschiedene Gedanken des Theophilus unterdrückt. (Vgl. das nur Tertullian und Cyprian gemeinsame Gut z. B. in Tabelle I, II, V.) Warum er dies getan, läßt sich im einzelnen nicht immer sagen.

Im Hinblick auf die Vollständigkeit der Wiedergabe des Theophiluskommentars ist die Erklärung des Cyprian daher für uns wertvoller. Dieser muß seine Quelle wirklich fast ganz ausgeschöpft haben; denn sonst müßte Chromatius, ebenso wie er Sondergut des Cypran enthält, auch Sondergut des Tertullian enthalten. Aber an Genauigkeit der Wiedergabe seiner Vorlage steht Cyprian weit hinter Chromatius zurück. Stets sind die Gedanken des Theophilus bei ihm nur frei reproduziert und alles von ihm übernommene Quellgut ist stark überarbeitet. Auch eigene Gedanken bietet Cyprian entschieden viel öfter als Chromatius, wenn er sie auch zeitweilig durch Anregung des Theophilus gefunden haben mag. Eigentümlich ist ihm die paraphrasierende Erklärung seiner Quelle. Seine Deutungen macht er einmal in kurzen zwischengeschobenen Bemerkungen. So sagt er in Tabelle V: „damit wir nicht, die wir in Christus sind und seine Eucharistie täglich zur Speise des Heils empfangen, durch das Dazwischentreten irgend eines schwereren Vergehens, indem wir ferngehalten und exkommuniziert vom himmlischen Brot zurückgewiesen werden, vom Leibe Christi getrennt werden", während seine Vorlage nur bot: „damit wir nicht durch das Dazwischentreten einer Sünde vom Leibe des Herrn getrennt werden." Sodann erläutert er einige Begriffe ausführlicher; so z. B. in Tabelle III den der sanctificatio, von der es dort ausdrücklich heißt: „Welcher Art aber die Heiligung sei, die uns durch die Gnade Gottes zuteil wird, verkündet der Apostel, wenn er sagt: Weder Hurer noch Götzendiener, noch Ehebrecher, noch Weichlinge, noch Knabenschänder, noch Diebe, noch Betrüger, noch Trunkenbolde, noch Lästerer, noch Räuber werden das Reich Gottes erlangen." Diese Erläuterungen können große Aus-

Digitized by Google

führlichkeit annehmen, wie z. B. in c. 15, wo die voluntas dei, quam Christus et fecit et docuit des längeren geschildert wird.

Ganz anders Tertullian. Knapp und kurz wie in allen seinen Schriften liegt ihm nichts ferner, als unnützerweise seine Quelle zu erklären. Wenn er ihr folgt, so läßt er sie kurz, wie sie ist. Aber er scheidet vielmehr aus als Cyprian und Chromatius. Dabei verfährt er sehr wenig geschickt, zerstört oft den Zusammenhang gänzlich und bietet uns zuweilen wenig mehr als einen Trümmerhaufen.

Nach dieser Würdigung der Quellenbehandlung der verschiedenen den Theophilus ausschreibenden Autoren ist eine besondere Rekonstruktion der Quelle nicht mehr nötig. Denn auf ihren Wortlaut hin kann sie doch nicht festgestellt werden, und inhaltlich ist sie uns immer durch Chromatius geboten, solange einer der andern Schriftsteller mit ihm geht. An die Stelle der ausgeschiedenen Partien des Chromatius wird wahrscheinlich wenigstens ein Teil der Gedanken und Worte gesetzt werden dürfen, in denen Tertullian und Cyprian sich treffen.

Digitized by Google

Anhang I

Zur Überlieferung der in Frage kommenden Texte des Tertullian, Cyprian, Chromatius und Hieronymus.

1. Tertullian. Die Überlieferung ist sehr schmal.

c. 1—20 sind in dem cod. Paris. 1622 sive Agobardinus (A) saec. IX erhalten

c. 1—19 außerdem in der auf etwas anderer handschriftlicher Grundlage basierten editio Ioannis Gangnei Parisina a. 1545 (B)

c. 9—29 in dem cod. Ambros. G 58 sup. (D)

Im einzelnen ist die von Hartel und Wissowa geschriebene praefatio zu Reifferscheid und Wissowas Ausgabe zu vergleichen. Ich biete den Text dieser Ausgabe unverändert. Daß sie höheren Ansprüchen nicht genügt, zeigt z. B. P. de Lagarde Symmicta I 99 ff., II 2 ff., Mitteilungen IV 4 ff.

2. Cyprian. Die einzig zu benutzende Ausgabe Hartels ist basiert auf dem

cod. olim Seguierianus nunc Paris. 10 592 (S)
cod. Würzeburgensis 145 (W)
cod. Sangallensis 89 (G)
cod. Veronensis nunc perditus (V)

p. 269, 14 beweist, was Hartel nicht genügend beachtet, die SWG gemeinsame Lücke ihre gemeinsame Herkunft; einzig V steht ihnen gegenüber; sobald V mit SW oder G zusammentrifft, gehört, vorausgesetzt, daß die Handschriften nicht durcheinander collationiert sind, die Lesart daher in den Text; sobald V gegen SWG steht, ist die Entscheidung aus äußeren Gründen nicht möglich. So ist z. B. 293, 12 gegen das laetemur et epulemur in eum Hartels

Digitized by Google

exultemus (V, laetemur S, ambulemus WG) et incundemur in eo (WGV, aepulemur in eum S) zu lesen; vgl. 82, 11, wo mit Hilfe des kritischen Apparates (L) dieselbe Lesart herzustellen ist. Trotzdem biete ich durchgehend und ohne jede Änderung Hartels Text; denn die von Hartel gebotenen Kollationen der entscheidenden Hs. V sind, wie Mercati gezeigt hat und ich durch Hans von Soden (T. U. N. F. X 154) lerne, so unzuverlässig, daß mit ihnen nicht gearbeitet werden darf.

3. Chromatius. Unsere gedruckten Chromatiustexte gehen teils direkt, teils indirekt auf die alten Ausgaben von 1528 und 1546 zurück:

> Chromatii doctissimi episcopi Romani in V. et VI. caput Matthaei dissertatio atque in eodem genere declamatio, quae nunc primum sunt et eruta et in lucem edita, Basileae per Adamum Petrum, mense Martio, anno M.D.XXVIII. Cum gratia et privilegio.
>
> Chromatii episcopi quotquot extant lucubratiunculae. Per Martinum Lypsium recognitae ex duobus venerandae antiquitatis exemplaribus. Lovanii ex officina Iacobi Batii 1546.

Die Ausgabe von 1528 ist auf einer einzigen Hs. basiert. Sie scheint in der Nähe von Saarburg gelegen zu haben. Die praefatio sagt:

> . . . Qua in re debebis sane plurimum Mathiae a Saraecastro, Treverorum officiali, viro eruditione et pietate singulari, qui per me ut ederetur superioribus mensibus ex vetustissimo codice hunc descriptum submisit, et ut maturarem insuper institit . . .

Die Ausgabe von 1546 ist auf der von 1528 basiert, konnte aber daneben zwei neue Hss. heranziehen, eine aus dem Monasterium Divi Trudonis, die andere aus dem Monasterium Laurentianorum iuxta Leodium. Am Rande der Ausgabe finden sich lectiones variantes. Die praefatio sagt:

> . . . Hoc itaque dum essem animo, commodum evenit, ut excutiendorum veterum librorum gratia, Benedictinorum Divi Trudonis bibliothecam, antiquitate magis quam voluminum copia celebrem, inviserem. Mox bene fortunantibus superis, incidi in codicem vetustum, Romano charactere eleganter descriptum: qui inter caetera Chromatii

Digitized by Google

episcopi conciones quasdam habebat . . . acceptumque librum non satis habui legere, sed etiam meapte manu a capite ad calcem us ue non sine voluptate descripsi. . . . Non quievimus, donec et alterum paris antiquitatis codicem impetraremus a Laurentianis iuxta Leodium: qui etiam mox pro suo in nos studio, hac in re nobis commodare non recusarunt. Ita duobus freti vetustis voluminibus quanta potuimus diligentia nostro functi sumus officio: ne minutias quidem. ipsas relinquentes indiscussas. Vitiata correximus, perperam distincta (quae tamen pauca occurrerunt) castigavimus, mutila restituimus . .

Die drei von Sichardus und Lipsius benutzten Handschriften waren schon 1816, wo P. Braida sich um den Text des Chromatius bemühte, verschollen. Braida schreibt über die Grundlage seiner Ausgabe (ich benutze, da die hiesige Bibliothek den Originaldruck nicht besitzt, den Nachdruck bei Migne 20):

. . . scripta ipsa, quae ad nos pervenerunt, quaeque non aliunde, quam ex citato tomo VIII bibliothecae Gallandii sumenda decrevimus . . . Curam insuper nostram in hac editione in eo praecipue posuimus ut quam emendatiora sancti Chromatii nostri scripta daremus: quod factum maxime fuit collatione habita eorumdem scriptorum cum prima Basileensi editione superius memorata, quae nunc, deficientibus manuscriptis codicibus, ad instar praestantissimi codicis est; necnon cum editione Ioannis Grynaei inter sua Monumenta sanctorum patrum orthodoxographa. Basileae 1569, tomo II, p. 1192.

Daß ich den heutigen Aufbewahrungsort wenigstens einer der Hss., des codex monasterii Laurentianorum iuxta Leodium, kenne, verdanke ich der Freundlichkeit von Herrn Dr. Paul Lehmann in München, an den mich Herr Stadtbibliothekar Dr. Kentenich in Trier verwiesen. Herr Lehmann hat mich darauf hingewiesen, daß die Handschrift heute auf der Königl. Bibliothek zu Brüssel unter der Nr. 980 (10807—11) liegt. Das Entgegenkommen der Brüsseler Bibliotheksverwaltung hat es mir ermöglicht, den aus dem 12. Jahrhundert stammenden Kodex auf der hiesigen Universitätsbibliothek zu kollationieren. Die Kollationen des Lipsius haben sich dabei als völlig unbrauchbar erwiesen.

Digitized by Google

Die beiden andern von den Drucken des 16. Jahrhunderts benutzten Chromatiushandschriften sind auch für Herrn Lehmann und mich verschollen. Ebenso eine weitere, also vierte Handschrift, die bisher noch überhaupt nicht herangezogen worden ist, und von deren Existenz ich wiederum nur durch Herrn Lehmann weiß; er schreibt mir, daß nach Ausweis des Verzeichnisses von 1490 das im Nassauischen gelegene Cisterciensterkloster Marienstatt einen „Cromacius de octo beatitudinibus" besessen hat, und verweist dazu auf Petzholdt, Neuer Anzeiger für Bibliographie und Bibliothekswissenschaft, Jg. 1880 S. 229. Betreffs der Handschrift des Matthias von Saarburg kann ich noch erwähnen, daß sie nicht in S. Maximin in Trier gelegen zu haben scheint. Denn Herr Bibliothekar Dr. E. Jacobs in Berlin teilt mir auf meine Anfrage hin mit, daß sie sich weder in Berlin noch in Gent noch in Koblenz unter den versprengten Maximiner Handschriften findet und betont mit Recht, daß weder der Katalog von Maximin saec. XII, noch der saec. XIV ex. einen Chromatius aufführt. Vgl. die Abhandlungen von Jacobs und Kentenich im Zentralblatt für Bibliothekswesen 1906, 189 ff. und 1907, 108 ff. Des weiteren teilt Herr Professor Dr. Engelbrecht mir gütigst mit, daß auch den Bearbeitern des Wiener Corpus über Chromatiushandschriften zurzeit nichts bekannt ist.

Einen kritischen Chromatiustext zu bieten, ist unter diesen Umständen im Augenblick nicht möglich. Da ich lieber der Willkür eines Schreibers des 12. Jahrhunderts als der eines Herausgebers des 16. Jahrhunderts preisgegeben sein will, so biete ich, soweit er nicht offenbare Fehler enthält, den auch aus dem Sprachgebrauch des Chromatius heraus sich empfehlenden Text der Brüsseler Hs. (B). Die Abweichungen des Sichardus (S; bei ihrer Kollation unterstützte mich stud. theol. F. Waßner) und Lipsius (L bzw. L^{Text} und L^{Rand}) sind unter dem Text notiert. Daß das Exemplar des Matthias von Saarburg nicht aus den Handschriften des Lipsius geflossen ist, beweist der Umstand, daß es die in des Lipsius Handschriften fehlende Erklärung des Chromatius zu Matth. III 15 ff. (Migne 20, 327 ff.) enthalten hat. Lipsius schreibt zu dem Text: Accessit et fragmentum tractatus alterius de baptismi sacramento editum ab Ioanne Sichardo, quod in antiquis codicibus nusquam invenimus.

Digitized by Google

4. Hieronymus. Der Text Vallarsis ist auf sechs vom Herausgeber ausdrücklich genannte Handschriften basiert. Ich habe zur Kontrolle zwei beliebig herausgegriffene und von der Verwaltung der Staats- und Hofbibliothek zu München gütigst nach Bonn übersandte Handschriften hinzu kollationiert, den cod. lat. 3781 (M) und cod. lat. 3805 (M^1). Beide Handschriften sind nahe verwandt, aber nicht auseinander geflossen; das zeigen z. B. Stellen wie einerseits Migne 26, 44 A, wo die in allen Zeugen Vallarsis stehenden Worte »quod Graece dicitur *ἀφανίζουσι*« sowohl in M als in M^1 ausgelassen sind, und anderseits 26, 41 D, wo ein Teil der Handschriften Vallarsis interpoliert: tum demum virtus observationis deo accepta est, si causa dei fiat; die Interpolation findet sich und zwar mit der Variante tunc statt tum in M, nicht aber in der jüngeren Hs. M^1. Im allgemeinen bestätigen die Münchener Handschriften die vorläufige Brauchbarkeit von Vallarsis Text. Nur auf einen für unsere Untersuchungen gleichgültigen Punkt sei um seiner allgemeinen Wichtigkeit willen hingewiesen: Vallarsi bemerkt 41 Note a, daß seine codd. Pal. alioquin in recitandis scripturae verbis parciores reliquis sunt und an dieser Stelle mit ihrer ausnahmsweise längeren Fassung gegenüber aller anderen Überlieferung allein das richtige Lemma bewahrt zu haben scheinen; er weist ferner 35 Note c und 37 Note a auf zwei Stellen hin, wo alle seine Handschriften ein kürzeres und, wie er urteilt, richtigeres Lemma als die alten Drucke haben. Die Münchener Handschriften gehen nicht nur in all diesen Fällen mit der von Vallarsi für richtig gehaltenen Überlieferung, sondern pflegen auch sonst fast durchgehend kürzere Lemmata als die gedruckten zu bieten. Ein längeres haben sie in dem von mir kollationierten Abschnitt, d. h. dem Kommentar zur Bergpredigt, nur einmal: 49 B fügen sie beide nach fecimus hinzu: et tunc confitebor illis quia numquam novi vos; discedite a me qui operamini iniquitatem. Den gedruckten Lemmata von des Hieronymus Matthaeuskommentar wird man mit noch größerer Vorsicht als anderen Lemmata gegenüber stehen müssen.

Digitized by Google

Anhang II

Parallelen zwischen Chromatius und Hieronymus sowie Chromatius und Pseudo-Theophilus.

Es erscheint auf den ersten Blick verlockend, durch Analyse des Hieronymus-Kommentars weitere Fragmente des Theophilus zu gewinnen. Aber die Aufgabe ist mindestens zurzeit nur zum kleinsten Teile lösbar. Bevor an sie ernstlich herangetreten werden kann, müssen die Catenenfragmente des Origenes, Apollinaris usw. herausgegeben sein. Was sich heute machen läßt, ist nur eine Zusammenstellung der Parallelen zwischen Hieronymus und Chromatius. Wie viel Gut des Theophilus in ihnen steckt, läßt sich mit Bestimmtheit nicht entscheiden. Die wichtigsten dieser Paralleltexte sind:

Hieronymus	Chromatius
Mt. III. 17: Mysterium trinitatis in baptismate demonstratur: Dominus baptizatur, spiritus descendit (discendit, von später Hand corrig. in descendit M^1) in habitu (al. specie, so auch MM^1) columbae, patris vox testimonium filio perhibentis (praebentis M) auditur.	III. 17. Quae in hac patris professione blasphemandi occasio derelicta est, cum etiam expressa proprietate verborum sacramentum sit perfectae trinitatis ostensum? In mysterio enim baptismi et filius manens videtur in corpore, et spiritus sanctus in specie columbae descendit, et vox patris de coelis auditur, ut trinitatis unitas declaretur . . .
V. 1. 2. Dominus ad montana conscendit, ut turbas ad altiora secum trahat. Sed turbae ascendere non valent . . . Secundum litteram nonnulli simpliciorum fratrum putant	V. 1. 2. De terrenis et humilibus ad alta et excelsa discipulos suos dominus ducturus montem ascendit (conscendit SL), et quidem Oliveti, ut per ipsius vocabuli significatio-

Digitized by Google

eum beatitudines, et caetera quae sequuntur, in Oliveti monte (monte Oliveti M) docuisse, quod nequaquam ita est . . .

nem divinum (divinae SL^{Text}) misericordiae suae munus ostenderet.

V. 3. Ne quis autem putaret paupertatem, quae nonnumquam necessitate portatur (Cisterc. ms. qua nonnumquam de necessitate putatur. Fortasse verius apud Rabban., necessitatem patitur), a domino praedicari, adiunxit, spiritu, ut (et M^1) humilitatem intellegeres (intellegatis M), non penuriam. Beati pauperes spiritu, qui propter spiritum sanctum voluntate sunt pauperes . . .

V. 3. Plures quidem pauperes novimus (novimus pauperes SL), sed non quia tantum pauperes idcirco beatos, quia unumquemque nostrum non necessitas paupertatis facit esse beatum, sed fides devotae paupertatis . . . Talium ergo pauperum dominus docet esse regnum caelorum, qui se causa religionis ac fidei saeculo pauperaverunt (pauperta-verunt BL^{Rand}), ut locupletem sanctum spiritum possiderent.
vgl. die declamatio z. d. St.: Non simpliciter neque confuse beatos pauperes dixit, sed addidit pauperes spiritu. Nec enim omnis paupertas, felix est, quia fit saepe ex necessitate, fit nonnumquam per pessimos mores, fit etiam ex indignatione divina. Beata ergo paupertas est spiritualis (spiritalis SL) eorum scilicet hominum, qui spiritu et voluntate pauperes se faciunt propter deum renuntiando saeculi bonis.

V. 5. Luctus hic non mortuorum ponitur communi lege naturae, sed peccatis et vitiis mortuorum. Sic flevit et Samuel Saulem, quia (quod M^1) poenituerat deum quod unxisset eum regem super Israel. Sic et Paulus apostolus flere ac (et M) lugere se dicit eos, qui post fornicationem et immunditiam non egerunt poenitentiam.

V. 5. Sicut de pauperibus superius, ita hic et (et hic SL) de lugentibus loquitur, non eos beatos appellans, qui aut dilectae alicuius coniugis orbitatem aut amissionem carorum pignorum filiorum (filiorumque SL) graviter lugent, sed eos potius beatos esse significat qui . . . . . Vis autem scire pium luctum sanctorum audi dictum de Samuele propheta, qui usque ad diem mortis suae (eius SL) luxerit regem Saulem . . . Sanctus quoque apostolus quosdam Corinthiorum luctu simili deflet dicendo (folgt II. Kor. 12, 12, die Stelle, auf die Hieronymus anspielt).

Digitized by Google

V. 8. Quos non arguit conscientia ulla peccati. Mundus mundo corde conspicitur; templum dei non potest esse pollutum.

V. 8. Hos mundo corde esse significat, qui deposita sorde (deposito corde S) peccati ab omni se carnis inquinamento purgaverint et per opera fidei atque iustitiae deo placuerint secundum quod David in psalmo testatur dicens (Ps. XXIII 3. 4). Merito et David sciens deum non nisi mundo corde posse videri, ita in psalmo precatur dicens (Ps. L 12).

V. 17. Sive quod de se per alios prophetata (prophetas M^1) compleverit, sive quia (quod M) ea quae ante propter infirmitatem audientium rudia et imperfecta fuerant sua praedicatione compleverit . . .

V. 17. Implevit autem legem et prophetas hoc modo, dum ea, quae scripta erant in lege et prophetis ipse consummavit (consummat SL). Unde cum acetum in cruce sibi oblatum (oblatum sibi SL) bibisset ait: adimpletum est, ut evidenter ostenderet omnia, quae de se in lege ac prophetis scripta erant, etiam usque ad aceti potum esse completa . . . Vel certe adimplet legem, dum praecepta legis, quae dederat, evangelicae gratiae suae supplemento confirmat.

V. 25 ff. . . . plerique arbitrantur de carne dictum et anima, vel de anima et spiritu (tres Palatini mss. vel de spiritu tantum, absque anima): quod penitus non stat.

V. 25 ff. Alii vero, quorum assertio plenior esse (> SL) mihi videtur adversarium hic spiritum sanctum existimant intelligendum, qui adversatur (adversetur S) vitiis et desideriis (concupiscentiis S) carnis secundum quod apostolus manifestat (monet S) dicens (dicendo SL) . . .

Alii . . . adversarium diabolum interpretantur.

Quidam etiam aperte adversarium hic diabolum intelligendum existimant.

V. 29. 30. Aliter: In dextero (dextro MM^1) oculo et in dextera (dextra MM^1) manu, fratrum (+ et MM^1), uxorum et (> M^1) liberorum, atque affinium et propinquorum monstratur affectus, quos si ad contemplandam veram lucem nobis impedimento (inpedimentum M^1) esse

V. 29. 30. Quidam autem hoc de filiis vel proximis intelligendum esse existimant, qui nobis ut (velut SL) oculi capitis cari sunt ac dilecti, ut si forte aliqui de huiusmodi fidei ac spei nostrae contrarii existentes scandalum generaverint, abiiciantur a nobis, et ut inimici salutis nostrae

Digitized by Google

(> MM¹) cernimus, debemus truncare istiusmodi portiones, ne dum volumus lucri caeteros facere, ipsi in aeternum pereamus.

V. 34 ff. Hanc per elementa iurandi pessimam consuetudinem semper habuere Iudaei noscuntur (> MM¹) ... Iudaei per angelos, et (+ per M¹) urbem Ierusalem et templum et elementa iurantes, creaturas resque carnales venerabantur honore et obsequio dei. (Rabbanus, honore et obsequio dei contempto.)

(> SL) habeantur, ne cum eiusmodi hominibus perfidis ac blasphemis unusquisque nostrum sociatus pari poena damnetur.

V. 34 ff. In his domini (dominus B) dictis, quibus per huiusmodi elementa iurare nos prohibet, duplex intelligentia est. Primum enim voluit a nobis et usum iurationis et consuetudinem humani erroris auferre, ne unusquisque nostrum per haec elementa iurando aut creaturam in honore divinae venerationis haberet, aut idcirco impunitatem periurii habere se crederet, si per mundi elementa iuraret, cum scriptum sit: nec iuravit proximo suo in dolum; in quo etiam errorem tam Iudaicae infidelitatis quam etiam generis humani condemnat, qui relicto creatore creaturam sub divina veneratione habuerunt.

Parallelen zwischen Chromatius und Pseudo-Theophilus haben nach den gegen Th. Zahn (Forschungen II) gerichteten Ausführungen Harnacks (T. U. I) wohl noch weniger Wert. Denn was Zahn Forschungen III erwidert hat, ist im allgemeinen nicht allzu überzeugend. Als letzter schrieb zur Sache in der Revue Bénédictine 1907 H. Quentin: Jean de Jérusalem et le commentaire sur les Évangiles attribué à Theophile d'Antioche. Im übrigen ist der für die Frage wichtige Arnobiustext seit Zahns und Harnacks Arbeiten von Morin neu ediert: Anecdota Maredsolana III 3. Manche Ausführungen Zahns, z. B. die Forschungen II 106 zu der Erklärung von Joh. 1, 1 ff. durch Pseudo-Theophilus und Arnobius, erledigen sich heute durch Hinweis auf diese Publikation. Die wichtigsten Parallelen zwischen Pseudo-Theophilus und Chromatius sind:

Pseudo-Theophilus	Chromatius
V. 14: Non potest civitas abscondi super montem posita. Civitas a civibus dicitur, id est ab habitatoribus apellatur. Civitas ecclesia, mons intelligendus est Christus, super quem aedificata est ecclesia.	V. 14. Civitatem hic ecclesiam significat . . . Civitatem ergo super (supra L) montem positam ecclesiam (ecclesiam positam S) ostendit, supra fidem domini ac salvatoris nostri in caelesti gloria constitutam . . .

Digitized by Google

V. 15. Lucerna verbum dei est, modium autem lex, eo quod in abdito loco fuerit; candelabrum vero crux Christi, quae totum mundum fulgore sui luminis illustravit.

V. 15. Huiusmodi ergo lucerna, id est incarnatio Christi ostensa a lege ac prophetis iam non obscura praedicatione legis tamquam modio tegitur, nec infidelitate scribarum ac Pharisaeorum velut quodam vase perfidiae operitur, sed in cruce velut in candelabro constituta (constitutus S) omnem ecclesiae domum illuminat. Secundum mysterium itaque incarnationis lucerna est, secundum gloriam vero divinitatis sol iustitiae est. Denique in ipso crucis patibulo sive (patibulo sive > SL) candelabro tamquam sol resplenduit, cum per apostolorum praedicationem quasi per quosdam radios universo orbi clarissimum suae cognitionis lumen invexit dominus et salvator noster, qui est benedictus in saecula.

Zu V. 29. 30 vgl. oben. Pseudo-Theophilus schreibt Hieronymus aus.

VI. 22. Lucernam, oculum, lumen pro episcopo vel his, qui in ecclesia clari sunt, dixit. Corpus pro ecclesia, tenebras pro peccatis vel ignorantia posuit.

VI. 22. Alio autem sensu oculum corporis, quod est membris omnibus pulchrius ac pretiosius, episcopum advertimus significatum, qui clara fidei ac doctrinae suae praedicatione (fidei suae ac doctrinae praedicatione SL) velut oculus quidam ecclesiae corpus illuminat.

Druck von Trowitzsch & Sohn in Berlin SW., Wilhelmstr. 29.

4*

Digitized by Google

Verlag von Trowitzsch & Sohn in Berlin.

Neue Studien zur

Geschichte der Theologie und der Kirche

herausgegeben von

N. Bonwetsch und R. Seeberg.

Erstes Stück: **W. Capito im Dienste Erzbischof Albrechts v. Mainz.** Quellen u. Forschungen zu den entscheidenden Jahren der Reformation (1519—1523). Von Dr. **Paul Kalkoff**, Prof. am Gymn. z. St. Maria Magdalena in Breslau. 1907. VIII u. 151 S. Geh. 4 M. 80 Pf.

Archiv für Reformationsgeschichte: Von P. Kalkoff ist wieder eine der gehaltvollen Veröffentlichungen anzuzeigen, mit denen er die Anfangsjahre der Reformationszeit aufzuklären bemüht ist. Es gilt zu zeigen, wie die Politik, durch die Albrecht der evangelischen Sache unberechenbaren Vorschub geleistet hat, ganz überwiegend auf den Einfluß eines weitblickenden Staatsmannes und ungemein gewandten Beraters zurückzuführen ist.

Deutsche Literaturzeitung: Auch dieses Buch von Kalkoff ist wieder reich an neuem Stoff und neuen Ergebnissen. Besonderes Interesse erregen die beiden Kapitel über Capitos Kampf gegen die Vollziehung der Bannbulle auf dem Reichstage und gegen die Ausführung des Wormser Edikts.

Zweites Stück: **Afrahat, seine Person und sein Verständnis des Christentums.** Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche im Osten. Von **Paul Schwen,** Lic. theol. 1907. VIII u. 153 S. Geh. 4 M. 80 Pf.

Reformation: Warum lenkt der „persische Weise des 4. Jahrhunderts" unser Interesse auf sich? Weil wir in der Christentumsauffassung, die uns aus seinen Abhandlungen entgegentritt, den „verhältnismäßig vom Griechentum unabhängigsten Jünger Jesu der alten Zeit" sich äußern hören. Die vorzügliche Arbeit Schwens verdient als sehr wertvoller Beitrag zur älteren Kirchengeschichte weitgehende Beachtung.

Revue de l'Orient chrétien: Es muß anerkannt werden, daß fast Schwens ganzes Werk der Aufgabe gewidmet ist, die positiven Aufschlüsse bei Afrahat ins Licht zu setzen. Afrahat ist der älteste syrische Autor, dessen Schriften (337—345) vollständig erhalten sind.

Revue d'Histoire ecclésiastique: Wie interessant ist die Lehre Afrahats, von Schwen so vortrefflich dargebracht. Afrahats umfassende Schriftkenntnis, seine wahrhaft christliche Exegese zeugen von einem brennenden Eifer für die Aneignung theologischer Erkenntnis. Sein von philosophischen Spekulationen freies Christentum und seine schlichte Frömmigkeit gewinnen den Leser. — Schwen hat ein ausgezeichnetes Werk geliefert.

Drittes Stück: **Augustins geistige Entwickelung in den ersten Jahren nach seiner „Bekehrung", 386—391.** Von Lic. theol. **Wilh. Thimme.** 255 S. 1908. Geh. 8 M.

Fünftes Stück: **Beiträge zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie.** Texte und Studien von Lic. theol. **Richard Engdahl.** 149 S. 1908. Geh. 6 M.

Digitized by Google

Druck von Trowitzsch & Sohn, Berlin SW.

MAY 4, 19[illegible]

July 8, 1910

Digitized by Google

Digitized by Google